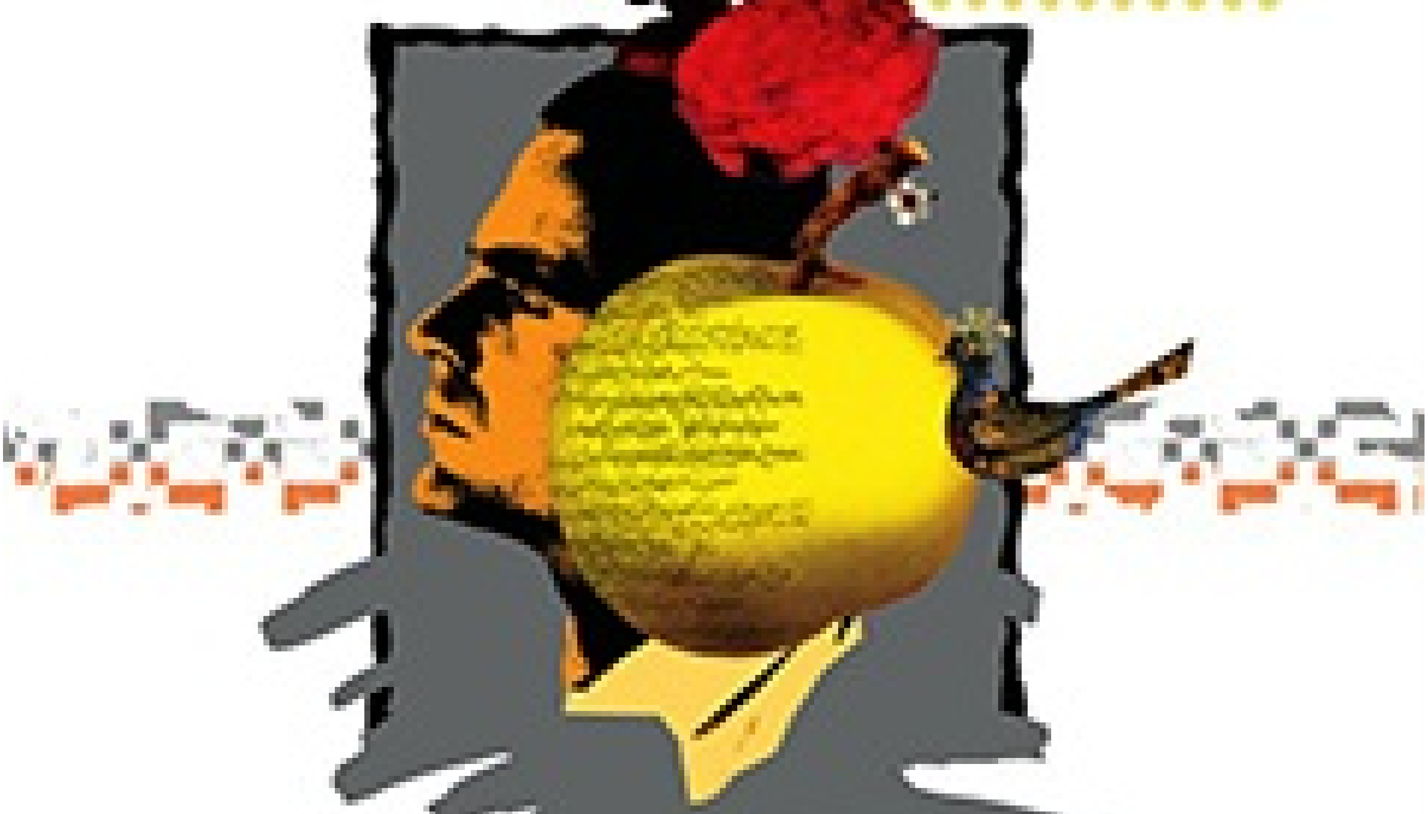
تفکر عقلی در کتاب و سنت



حمیدرضا رضانیا

پژوهشگاه بین المللی المصطفی (ص)

بسم الله الرحمن الرحیم

تفکر عقلی در کتاب و سنت

نویسنده:

حمیدرضا رضانیا

ناشر چاپی:

جامعة المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیة

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

تفکر عقلی در کتاب و سنت

مشخصات کتاب

سرشناسه:رضانیا، حمیدرضا، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور:تفکر عقلی در کتاب و سنت/ حمیدرضا رضانیا.

مشخصات نشر:قم : مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۴۳۵ق.= ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری:۲۷۹ص.

فروست:پژوهشگاه بین المللی المصطفی صلی الله علیه و آله؛ ۷۸۸.

شابک:۱۳۵۰۰۰ ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۸۶۶-۶

وضعیت فهرست نویسی:فاپا

یادداشت:کتابنامه : ص. [۲۷۱] - ۲۷۹ ؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع:عقل و ایمان (اسلام)

موضوع:عقل و ایمان (اسلام) -- احادیث

موضوع:عقل گرایی (اسلام)

موضوع:قرآن و عقل

شناسه افزوده:پژوهشگاه بین المللی المصطفی(ص)

رده بندی کنگره:BP۲۲۹/۲/ر۶ت۷ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی:۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی:۳۵۳۴۰۶۱

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

تفکر عقلی در کتاب و سنت

حمیدرضا رضانیا

ص :۳۰

سخن ناشر

تحولات اجتماعی و مقتضیات نوپدید دانش ها و پدید آمدن دانش های نو،نیازهایی را به وجود آورده که پاسخ گویی به آن،ایجاد رشته های تحصیلی جدید و تربیت چهره های متخصص را ضروری می نماید.ازاین رو کتاب های آموزشی نیز باید با توجه به این دگرگونی ها تألیف شود.

جهانی شدن و گسترش سلطه فرهنگی غرب در سایه رسانه های فرهنگی و ارتباطی اقتضا دارد که دانش پژوهان و علاقه مندان به این مباحث،با اندیشه های بلند و ارزش های متعالی آشنا شوند و این مهم با ایجاد رشته های تخصصی،تولید متون جدید و غنی،گسترش دامنه آموزش و تربیت سازمان یافته دانشجویان به سرانجام خواهد رسید.این فرایند گاه در پرداختن به مباحث بنیادین و تدوین متون تخصصی تعریف می شود و گاه در نگارش بحث های علمی،اما نه چندان پیچیده و تخصصی به ظهور می رسد.

از طرفی بالندگی مراکز آموزشی در گرو نظام آموزشی منسجم،قانونمند و پویاست.بازنگری در متن ها و شیوه های آموزشی و به روز کردن آنها نیز این انسجام و پویایی و در نتیجه نشاط علمی مراکز آموزشی را در پی دارد.

ص:۵

در این بستر،حوزه های علوم دینی به برکت انقلاب شکوهمند اسلامی،سالیانی است که در اندیشه اصلاح ساختار آموزشی و بازنگری متون درسی اند.

«جامعه المصطفی صلّی الله علیه و آله العالمیه»به عنوان بخشی از این مجموعه که رسالت بزرگ تعلیم و تربیت طلاب غیر ایرانی را بر عهده دارد،تألیف متون درسی مناسب را سرلوحه تلاش خود قرار داده و تدوین و نشر متون درسی در موضوعات گوناگون علوم دینی،حاصل این فرایند است.

«مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلّی الله علیه و آله»با قدردانی و سپاس از فاضل ارجمند جناب آقای حمیدرضا رضانیا مؤلف کتاب تفکّر عقلی در کتاب و سنّت و تمام عزیزانی که در تولید این اثر همیاری و همفکری داشته اند, آن را به جویندگان فرهنگ و اندیشه ناب اسلامی تقدیم می کند.

مرکز بین المللی

ترجمه و نشر المصطفی صلّی الله علیه و آله

مقدمه پژوهشگاه بین المللی المصطفی صلّی الله علیه و آله

حقیقت مداری اصیل ترین و زیباترین راز هستی و حقیقت طلبی ماندگارترین و برترین گرایش آدمی است.

داستان پر رمز و راز حقیقت جویی بشر،سرشار از هنرنمایی مؤمنان،مجاهدان و عالمانی است که با تمسک و پای بندی به حقیقت بی منتها،در مصاف بین حق و باطل،سربلندی و شرافت ذاتی حق را نمایان ساخته اند و در این میان،چه درخشندگی چشم نوازی در اسلام عزیز است که علم را به ذات خود شرافتمند و فخیم دانسته و از باب تا محراب،کائنات را سراسر علم و عالم و معلوم می نمایاند و در مکتب آن،جز اولوالعلم و راسخان در مسیر طلب دانش،کسی را توان دست یابی به گنجینه های حکمت نیست.

علم برخاسته از وجدان پاک و عقل سلیم،در پرتو انوار آسمانی وحی هم به فرد کمال انسانی،عظمت روحی و رشد معنوی می بخشد و فکر،اندیشه و خیال او را به پرواز درمی آورد،و هم جامعه را سمت و سویی سعادتمندانه بخشیده و آن را به جامعه ای متمدن و پیشرو متحول می کند.بی توجهی یا کوته فکری است اگر فرد و جامعه ای به دنبال عزت،استقلال،هویت،امنیت،سعادت و سربلندی

ص:۷

مادی و معنوی باشد،اما آن را در صراطی غیر از حقیقت طلبی،علم اندوزی و حکمت مداری الهی طلب نمایند.

انقلاب سراسر نور اسلامی ایران که داعیه جهانی سازی کلمه الله و برپایی تمدن جهانی اسلام را داشته و فروپاشی و افول تمدن های پوشالی غرب و شرق را به نظاره نشسته است،با اندیشه فقاهتی در اداره حکومت و نظریه مترقی«ولایت فقیه»،طرازی از مسئولیت ها و مأموریت های حوزه های علمیه و روحانیت را عرضه نمود که امید و نشاط را نه تنها در شیعیان و مسلمانان،بلکه در دل تمامی آزادی خواهان و حق طلبان سراسر جهان زنده ساخت.

در این راستا،رهبر فرزانه انقلاب(مدظله)با عزمی مصمم و با تمامی توان،همچون پیر و مراد خود خمینی کبیر رحمه الله،در صحنه حاضر شده و با تأکید بر اهمیت و فوریت این حرکت فراگیر و بی وقفه،همه توانمندی ها و اراده ها را جهت تحقق جنبش نرم افزاری و نهضت تولید علم و تحول در علوم انسانی و نیز یافتن راه های میان بر و دانش افزا راهبری و رصد می کنند.

جامعه المصطفی صلّی الله علیه و آله العالمیه،نمادی درخشان از این رسالت جهانی و همت بین المللی انقلاب اسلامی است که بار مسئولیت تربیت مجتهدان،عالمان،محققان،متخصصان،مدرسان،مبلغان،مترجمان،مربیان و مدیران پارسا،متعهد و زمان شناس را بر دوش داشته و با تبیین،تولید و تعمیق اندیشه دینی و قرآنی و گسترش مبانی و معارف اسلامی،به نشر و ترویج اسلام ناب محمدی صلّی الله علیه و آله و معارف بلند و تابناک مکتب اهل بیت علیهم السلام جامه تحقق می پوشاند.

پژوهشگاه بین المللی المصطفی صلّی الله علیه و آله نیز که مهم ترین و گسترده ترین مجموعه پژوهشی المصطفی صلّی الله علیه و آله است،بومی سازی و بازتولید اندیشه دینی معاصر،متناسب با نیازها و اقتضائات عرصه بین الملل،تبیین،تولید و تعمیق اندیشه دینی،گشودن

ص:۸

افق های جدیـد فکری و معرفتی در دنیای معاصـر،پاسـخ گویی به مسائل و شـبهات فکری و معرفتی مخاطبان و تأمین و تدوین متون و منابع درسی و کمک درسی،به ویژه با رویکرد اسلامی سازی علوم و پشتیبانی علمی از فعالیت های سازمانی المصطفی صلّی الله علیه و آله را از جمله مأموریت ها و تکالیف خود می داند.

اثر علمی پیش رو نیز به همت مؤلف مؤلف محترم جنـاب آقـای حمیـدرضا رضانیـا برای دوره کارشناسـی ارشـد رشـته فلسـفه الهی،در چارچوب اهداف و برنامه های پژوهشگاه و مبتنی بر نیازسنجی های صورت گرفته،تهیه و تدوین شده است.

در پایان لازم است ضمن ارج نهادن به تلاش های خالصانه مؤلف محترم،از کلیه دست اندرکاران محترم آماده سازی و انتشار این اثر ارزشـمند،به ویژه همکـاران محترم مرکز بین المللی نشـر و ترجمه المصـطفی صـلّی الله علیه و آله و همه عزیزانی که به نحوی در تدوین و انتشار آن نقش داشته اند،قدردانی و تشکر نماییم و از خداوند متعال برای ایشان و همه خادمان عرصه تبلیغ و نشر مفاهیم و معارف دینی،آرزوی بهروزی،موفقیت و سعادت نماییم.

پژوهشگاه بین المللی المصطفی صلّی الله علیه و آله

ص:۹

فهرست مطالب

ص:۱۲

ص:۱۳

ص:۱۴

ص:۱۵

ص:۱۶

مقدمه

باور برخی افراد این است که چون همه معارف در کتاب و سنت آمده،دیگر نیاز نیست به کتاب های تخصصی در رشته های ویژه مراجعه داشته باشیم.به عقیده آنها هیچ یک از اصطلاحات عقلی و فلسفی در کتاب و سنت ذکر نشده است؛پس چه نیازی هست در مسیری گام برداریم که نه آیات قرآن به آن اشاره ای داشته اند و نه روایات حضرات معصومین علیهم السلام آن را تأکید کرده اند؟

در پاسخ به این گروه باید گفت:بیانات دینی و کتاب و سنّت،همه معارف اعتقادی و عملی را به اجمال یا تفصیل در بر دارد،ولی از آنجا که مخاطب این بیانات و منابع،همه مردم جهان اعم از جاهل و عاقل و کندفهم و تیزفهم،چه شهری و چه بادیه نشین و چه مرد و چه زن هستند،با زبانی بیان شده اند که هر کس با هر درجه از فهم،به اندازه ظرفیت خود از آنها بهره مند شود.

در این صورت تردیدی نیست اگر بخواهیم از همین معارف در سطح عالی بحث کنیم چاره و گریزی از مراجعه به رشته ها و کتاب های تخصصی نیست.پس موجود بودن مسائل و معارف الهیات در متن کتاب و سنت بی نیازکننده انسان از ایجاد کردن علمی مخصوص به همین مسائل در سطح عالی نخواهد بود.

ص:۱۷

چنانکه در علوم دیگر نیز ماجرا به همین شکل است؛مثلاًـ علم کلام علمی است که مسائل آن در کتاب و سنت موجود است،در عین حال در ارتباط با آن کتاب هایی تخصصی و ویژه تدوین شده است.

غرض اینکه با مراجعه به کتاب های عقلی و استدلالی و آشنایی با رشته های خاص و در ادامه تخصص در این مسیر باید به آیات و روایات یعنی کانون همه معارف انسانی نگرشی نو داشته باشیم تا دریابیم که کتاب و سنت چقدر از حیث معارف و حقایق عقلی غنی و عمیق و گسترده است.

کتاب و سنت همچون اقیانوسی است بی کران که هرکس به اندازه درک و معرفت خود از آن بهره می گیرد.برخی صرفاً بر کرانه آن نشسته و از طراوت نسیم آن برخوردارند.برخی بر سطح آن در حال شناوری اند و گروهی چون تخصص لازم را دارند در اعماق این اقیانوس به غواصّی می پردازند.مسلماً بهره مندی این افراد از معارف قرآن و روایات یکسان نیست.

حقایق عقلی و معارف استدلالی به وفور در کتاب و سنت موجود است.اما این معارف برای کسانی قابل درک است که از تخصص لازم و آگاهی کافی در این باب برخوردار باشند.

قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجّت عقلی رهبری می کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبر در آیات آفاقی و انفسی دعوت می فرماید و خود نیز برای اثبات حقایق به استدلال عقلی می پردازد و حقیقتاً هیچ کتاب آسمانی مانند قرآن علم و معرفت برهانی را برای انسان معرفی نکرده است.

قرآن کریم اعتبار حجت عقلی و استدلال برهانی را مسلّم می شمارد یعنی نمی گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته

و آن معارف را از آنها استنتاج کنید بلکه با اعتماد کامل به حقانیت خود،می گوید به احتجاج عقلی پرداخته،حقانیت معارف اسلامی را از آن دریابید و بپذیرید.

علاوه بر آیات قرآن،روایات فقل شده از معصومین علیهم السلام نیز به بهترین وجه در پی آن است که استعدادهای فکری بشر را به فعلیت برساند و غنچه های اندیشه و تعقل وی را بارور و شکوفا کند.

در این اثر سعی شده است تا طلاب و دانشجویان محترم با نحوه تفکر عقلی در کتاب و سنت آشنا شوند.از این رو متناسب با درسی دو واحدی در یک ترم تحصیلی برای مقطع کارشناسی ارشد،ابتدا اصطلاحات رایج در حد نیاز تبیین شده است.سپس جایگاه تعقّل و اندیشه در کتاب و سنت بیان شده و رویکردهای ظاهرگرایی در میان اهل سنّت و امامیه توضیح داده شده است.سپس مصادیق و نمودهای نحوه تفکر عقلی در کتاب و سنت و همسویی و هماهنگی میان معارف دینی و حقایق عقلی ارائه گردیده است.

با آرزوی آشنایی هرچه بهتر و بیشتر با معارف گرانبار و ارزشمند دینی و سیراب گشتن از سرچشمه زلال حقایق کتاب و سنّت.

در پایان بر خود لازم می دانم از همه عزیزانی که در تنظیم این کتاب مرا یاری نموده اند تشکر و قدردانی کنم.خصوصاً از سروران معزز،حجه الاسلام و المسلمین جناب آقای دکتر علی عباسی و حجه الاسلام و المسلمین جناب آقای محسن غرویان که با مطالعه این نوشته و بیان نکاتی ارزشمند و اصلاحی،بر من منت نهادند.از خداوند بزرگ برای همه خدمت گزاران معارف و فرهنگ نظام مقدس اسلامی آرزوی توفیق و سربلندی می کنم.

حمیدرضا رضانیا

ص:۱۹

۱-واژه و اصطلاح شناسی

واژه شناسی فکر و تفکّر

الفِکرَ:قوه ای که همراهی می کند تا عالم به معلوم برسد و تفکّر،جولان این قوّه است در راستای نظر عقل و آن صرفا برای انسان است نه حیوان.

برخی ادیبان گفته اند که«فِکر»مقلوب واژه«فَرْك»است و فکر در معانی استعمال می گردد.

فکر تحلیل و جست وجوی امور است برای رسیدن به حقیقت آنها. (۱)

فَرك الجَوز:گردو را شکست تا مغز آن را درآورد. (۲)

الفکر:به کارگیری معلوم توسط عقل برای رسیدن به معرفت مجهول.

فکر فی الأمر:اعمل العقلَ فیه و رتّب بعض ما یعلم لیصل به إلی المجهول.

تفکیر:اعمال العقل فی مشکله للتوصّل إلی حلِّها. (۳)

به گفته ابوهلال تفاوت میان تفکّر و تدبّر آن است که تدبّر توجه اندیشه

۱- (۱) .راغب اصفهانی،مفردات الفاظ القرآن.

۲- (۲) .جمعی از نویسندگان،المعجم الوسیط.

۳- (۳) .همان.

است با دقت در عواقب کار در صورتی که تفکّر توجه اندیشه است با دقت در دلایل چیزی. (۱)

اصطلاح شناسی فکر و تفکّر

فکر:فعالیت و تکاپوی ذهنی که به وسیله آن،آدمی خود را از آنچه می داند به آنچه نمی داند می رساند.به تعبیر دیگر وقتی در برابر یک مجهول قرار می گیرد و بخواهد آن را معلوم کند از معلومات قبلی خود یاری می طلبد و آن را معلوم می کند و گاه همین که مجهولی معلوم شد،آن معلوم به دست آمده را مقدمه برای کشف مجهولی دیگر قرار می دهد و به همین شکل معلومات خود را بسط و گسترش می دهد.

ابن سینا،فکر،این عمل شگفت انگیز و عجیب ذهن را به«انتقال ذهن از اموری که در آن حاضر است به اموری که در آن حاضر نیست»تعریف می کند. (۲)(یعنی به طور خلاصه سیر از معلوم به مجهول).

تعریف دیگر فکر که بیشتر تداول یافته و تعبیری دیگر از همان تعریف ابن سینا است این است که:«الفکر ترتیب امور معلومه للتأدّی الی مجهول»یعنی فکر مرتب ساختن(در پی هم چیدن و سامان دادن)امور معلوم است برای منتهی شدن به کشف مجهول.

اکنون سؤال مطرح می شود که چگونه ممکن است انسان چیزی را که هیچ معرفتی نسبت به آن ندارد،دنبال کند و درصدد معلوم ساختن آن باشد؟

جناب خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به این سؤال می گوید:چنین نیست

۱- (۱) .ابوهلال عسکری،فروق اللغه.

۲- (۲) .ابن سینا،الاشارات و التنبیهات،مع الشرح المحقق نصیرالدین الطوسی؛الجزء الأول؛ص۱۲.

که مجهولی که ما درصدد معلوم ساختن آن هستیم،مجهول مطلق باشد؛بلکه مطلوب از جهتی در ذهن حاضر است و از دیگر جهت،حاضر نیست و این دو جهت البته متغایر است.پس مطلوب(مجهول)از آن جهت که حاضر نیست مورد طلب واقع می شود و از آن جهت که حاضر است،حرکت از آن،آغاز می گردد و علت این امر اختلاف درجات ادراک از حیث ضعف و قوت و نقصان و کمال است. (۱)

به تعبیر مرحوم حکیم سبزواری«الفکر مَشی العقل» (۲)یعنی فکر فعالیت و طی طریق عقل است.عقل خود را در مسیر فکر و اندیشه نشان می دهد و از فکر و تفکر انسان ها می توان به میزان عقل آنها پی برد.

واژه و اصطلاح شناسی عقل و تعقّل

به گفته راغب اصفهانی،اصل عقل،بند کردن و باز ایستادن است.مثل«عقل البَعیر بِالعِقال»بستن شتر با پای بند«عَقلتِ المَرأةُ شعرها»آن زن موی خویش را گره زد.

«عَقَل لِسانَه»زبانش را نگاه داشت و از سخن گفتن خودداری کرد و از این جهت دژ و زندان را مَعقِل گفته اند و جمع آن،معاقل است. (۳)معنای اصلی عقل در لغت عرب،منع،نهی،امساک،حبس و جلوگیری است. (۴)فارس بن زکریا وجه تسمیه عقل را این می داند که انسان را از گفتار و کردار ناپسند باز می دارد. (۵)

۱- (۱) .همان:ص۱۴.

۲- (۲) .شرح المنظومه،ملاهادی سبزواری:ص۷۳.

۳- (۳) .مفردات الفاظ القرآن.

۴- (۴) .اسماعیل الجوهری؛الصحاح،تحقیق احمد عبدالغفور عطار،ج۵؛الفیومی احمد،مصباح المنیر.

۵- (۵) .احمدابن فارس،معجم مقاییس اللغه،تحقیق عبدالسلام محمدهارون،ج۴.

به فرموده مرحوم علّامه طباطبایی،کلمه عقل در لغت به معنای بستن و گره زدن است و به همین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی با آنها بسته عقل نامیده اند و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن،خیر و شرّ و حق و باطل را تشخیص می دهد عقل نامیده اند و در مقابل این عقل،جنون و سفاهت و حماقت و جهل،قرار دارد. (۱)

اصطلاح شناسی عقل

عقل به نیرویی که آماده پذیرش علم است گفته می شود و نیز به علم و دانشی که با آن،نیروی باطنی انسان،سود می برد،عقل گفته می شود.از این رو امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده است:

رأیت العقلَ عقلین فمطبوعٌ و مسموعٌ

ولا ینفَعُ مسموعٌ اذا لم یک مطبوعٌ

کما لاینفع الشمسُ وَ ضوء العین ممنوعٌ

عقل دو گونه است:عقل طبیعی و فطری و عقل اکتسابی از مسموعات.هرگاه عقل فطری در انسان نباشد عقل اکتسابی و شنیده ها سود نمی دهد.چنانکه نورخورشید به چشمی که نور ندارد بهره نمی دهد. (۲)در اصطلاح فلاسفه،عقل:

-جوهر بسیطی است که حقایق اشیاء را درک می کند.

-قوه ای است که فعل خود را بدون ابزار جسمانی انجام می دهد.

-ادراک ذهنی اشیاء و گاهی بر شیئی واقع می شود که به واسطه آن،ادراک برای انسان حاصل می گردد.

۱- (۱) .سید محمدحسین طباطبایی،المیزان،ج۲،ص ۳۷۱.

۲- (۲) .مفردات الفاظ القرآن.

-قوه ادراک مجردات است.

و در تعریف تعقّل گفته اند تعقّل یعنی:

-حضور ماهیت معقول نزد عاقل.

-قبول کردن نفس صورت های عقلیه را.

-ادراک ماهیات برهنه از ماده. (۱)

واژه شناسی برهان

به گفته راغب اصفهانی:«البرهان بیان للحجه؛فالبرهان اوکد الادلّه و هوالذی یقتضی الصدق ابداً لامحاله».برهان بیان دلیل است؛برهان محکم ترین دلیل هاست و چیزی است که همواره اقتضای صدق و درستی را داراست به وجه ضرورت. (۲)

تفاوت میان دلالت و برهان آن است که برهان ضرورتاً گفتاری است که بر درستی چیزی گواهی بدهد در صورتی که دلالت هم گفتار است و هم غیرگفتار. (۳)

ابوهلال عسکری درباره برهان گفته است:برهان چیزی است که به وسیله آن،دلیل طرف مقابل قطع گردد و کلمه برهان،فارسی معرّب است و اصل آن،«بُرآن»بوده که جزء نخستین،فعل امر از مصدر«بریدن»و جزء دوم«آن»،اسم اشاره است. (۴)تفاوت میان برهان و دلیل آن است که برهان،حجّت قاطع مفید علم است.در صورتی که دلیل افاده ظنّ می کند و به«اماره»(یعنی نشانه)نزدیک

۱- (۱) .دکتر عبدالمنعم الحنفی،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفه،ص ۲۰.

۲- (۲) .مفردات الفاظ القرآن.

۳- (۳) .ابوهلال عسکری،الفروق فی اللغه،ج ۱.

۴- (۴) .همان،ص ۱۵۵.

است.ازاین رو در قرآن مجید از کفّار،برهان می خواهد و نه دلیل و می فرماید: (قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ) . (۱)و (۲)

برهان به معنای دلیل روشن و حجّه نیز به معنای دلیل است.تفاوت میان برهان و حجّه را باید از ماده اصلی آن دو پیدا کرد.«حَجّ»در اصل به معنای قصد و برهان در اصل به معنی روشنی و بیان است.

راغب می گوید:گفته اند برهان مصدر بَرَهَ یبرَهُ به معنای«سفید و روشن شد»و در مجمع البیان آمد«برهن قوله»،یعنی سخن خود را بیان کرد.بنابراین دلیل را به واسطه روشن بودن و برهان را به واسطه دلالت بر مقصود،حجّت گویند. (۳)

اصطلاح شناسی برهان

به گفته فلاسفه،برهان مقدمات حجّت است برای محقق ساختن خبر و آن راهی است برای وقوف بر حق یعنی یقین. (۴)برخی گفته اند:برهان حجّتی است که اعتقاد جازم مطابق با واقع و ثابت را افاده می کند. (۵)و مرحوم مظفّر،روشن ترین ومختصرترین تعریف را برای برهان چنین آورده است:قیاسی که از یقینیات تألیف گشته و نتیجه اضطراری آن،یقین بالذّات است. (۶)

درباره این موضوع،مرحوم علامّه طباطبایی رحمه الله در کتاب برهان چنین

ص:۲۶

۱- (۱) .نمل،آیه۶۴.

۲- (۲) .جزایری،فروق اللغات،مقدمه،ص۵۸،نقل از فروق اللغه ابوهلال عسکری.

۳- (۳) .سیدعلی اکبر قرشی،قاموس قرآن،ج۱.

۴- (۴) .المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفه،ص۱۵۲.

۵- (۵) .محمود شهابی،رهبر خرد،ص۳۳۵.

۶- (۶) .محمدرضا مظفر،المنطق،ص۳۱۳.

می نویسد:قیاس برهانی از آن حیث که تولید یقین به نتیجه می کند،ضرورتاً باید از مقدمات یقینی تألیف شود. (۱)

در تعریف حجّت آورده اند:امور ترتیب یافته اگر موصل به تصدیق باشد،حجت و دلیل است. (۲)

چون در برهان،مقدمات یقینی و ضروری است و نتیجه هم لازم مقدمات است،در صورتی که مقدمات مُؤلَّف به تألیفی صحیح باشد نتیجه هم بالذات و بالضروره یقینی است و یقین اعتقادی است جازم و موافق واقع.بنابراین قیاس برهانی شریف ترین نوع قیاس است.یعنی قیاسی است که هم صورت و هم ماده آن،هردو در نهایت استواری و اتقان است،بنابراین نتیجه اش کاملا متیقّن است و در آن مجالی برای چون و چرا و تشکیک نیست.

علوم حقیقی که تنها در پی دست یافتن به حقیقت صِرف هستند،جز به کارگرفتن برهان راهی ندارند زیرا در بین صناعات پنجگانه(برهان،خطابه،جدل،شعر و سفسطه)تنها برهان است که ما را به حقیقت رهنمون می شود و مستلزم یقین حقیقی است. (۳)

واژه شناسی برخی لغات مرتبط

بصیرت:به گفته راغب اصفهانی بَصَر و بَصیرَه،نیروی بینایی چشم و قدرت ادارک دل است.مانند آیه (فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ) ۴

ص:۲۷

۱- (۱) .سیدمحمدحسین طباطبایی،برهان،ترجمه و تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری،ص۳۵.

۲- (۲) .المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفه،ص۲۷۷.

۳- (۳) .دکتر محمد خوانساری،فرهنگ اصطلاحات منطقی،ص۴۲.

همچنین تیزبینی و نیروی بینایی مانند این آیه (ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغی) ۱ دل و دیده،خیره و منحرف از درک و دیدن نشد.

جمع بصر،ابصار و جمع بصیره،بصائر است. (۱)

تدبیر:به معنای آزاد شدن برده پس از مرگ صاحبش است.

دُبُر الشیء یعنی پشت هر چیز.

دَبَر السَّهمُ الهَدَف:یعنی تیر به پشت هدف افتاد.

دابر:به کسی که دنباله رو دیگری است و یا عقب مانده اطلاق می شود.

استدبار:به معنای پایان چیزی را خواستن است(عاقبت اندیشی).

دبْر:یعنی مال فراوانی که پس از مرگ صاحبش باقی می ماند.

التدبیر:به معنای اندیشیدن و عاقبت بینی در کارهاست. (۲)

دَرْکَ:اَدرَک به معنای به«پایان آن رسید»است.

ادرَک الصَّبّی:یعنی کودک به پایان دوره کودکی و آغاز سنّ بلوغ رسید. (۳)

کتاب:به گفته راغب،کَتْبْ یعنی پیوند خوردن پوستی به پوست دیگر بدون دوختن.گفته می شود:«کتبتُ السقاء»سرِ مشک را به هم آوردم و«کتبت البغله»دو لبش را با حلقه ای به هم پیوند دادم.

در عرف یعنی پیوند حروف با هم به وسیله نوشتن و گاهی به چیزهایی که به هم پیوند خورده باشند،نیز گفته می شود.پس اصل در کتاب،نظم دادن با نوشتن و خطّ است،ولی هریک برای دیگری استعاره می شود.لذا کلام خداوند،

۱- (۲) .مفردات الفاظ القرآن.

۲- (۳) .همان.

۳- (۴) .همان.

هرچند که نوشته نشده است کتاب نامیده می شود.مانند آیه (ذلِکَ الْکِتابُ) ۱ و (قالَ إِنِّی عَبْدُ اللّهِ آتانِیَ الْکِتابَ) ۲

کتاب در اصل مصدر است و سپس آنچه که در آن نوشته شده را کتاب گفته اند.کتاب در اصل هم نامی است برای صحیفه ای که در آن نوشته شده باشد.در آیه (یَسْئَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ) ۳ به معنای صحیفه ای است که در آن کتاب باشد.ازاین رو فرمود: (وَ لَوْ نَزَّلْنا عَلَیْکَ کِتاباً فِی قِرْطاسٍ) ۴ و (۱)

کتاب اسمی عربی است از ریشه کَتْب به معنای نوشتن و جمع آن،کُتُب است.کتاب در اصل،مصدر و به معنی نوشتن است و سپس به مکتوب و نوشته اطلاق شده است.کتاب و مشتقات آن،در لغت به معنای نوشته،آنچه در آن نویسند،نوشتن،نامه،فرمان راندن،حکم کردن،جمع کردن،گردآوری،پیغام،رساله،بستن،ثبت کردن و...نیز آمده است.در اصطلاح،کتاب به معنای مجموعه ای نظام یافته از نوشته ها اعم از خطی یا چاپی آمده است.

کلمه کتاب در قرآن،۲۵۴ بار در غالب سوره های مختلف به معنای مذکور آمده است. (۲)در اصطلاح فقه و اصول فقه اسلامی،مراد از مطلق کتاب،قرآن مجید است.

قرآن کریم غیر از کتاب،کلام الله نیز نامیده می شود.در خود قرآن کریم نیز

ص:۲۹

۱- (۵) .دکترصالح عضیمه،معناشناسی واژگان قرآن،ترجمه دکترسیدحسین سیدی،ص۴۹۹.

۲- (۶) .دائره المعارف تشیع،زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی،کامران فانی و بهاء الدین خرمشاهی،نشر شهید سعید محبی،تهران،۱۳۸۸،ج۱۳.

کتاب،به معنای قرآن آمـده است.از جمله در آیات ۲و ۱۲ و۱۵۱ سوره بقره،آیه۱سوره یوسف،آیه۱ سوره ابراهیم وآیه۱ سوره کهف.

در برخی از آیـات قرآن،منظور از کتـاب،علم الهی است و برخی مفسـران آن را به لوح محفوظ تفسـیر کرده اند.ماننـد آیه ۱۱ سوره فـاطر: (وَ مـا یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا ـ یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّ ـ فِی کِتـابٍ) «و هیـچ انسـانی عمر طولانی نمی کنـد و هیـچ کس از عمرش کاسته نمی شود مگر این که در کتاب ثبت است.» (۱)

سنت:سـنت در لغت به معنای سـیره و روش است،چه نیک باشد و چه بد.البته در متون دینی بیشتر به سـیره و روشی اطلاق می شود که مردم از آن پیروی می کنند (۲)به گفته طبرسی:سنت و طریقه و سیره،نظیر هم هستند (۳)

سنّت در اصطلاح

سُنّت عبـارت است از قـول،فعـل و تقریر پیـامبر صـلّی الله علیه و آله و دیـد گاه به حق شـیعه در تسرّی اصـطلاح سُـنّت به ائمه معصومین علیهم السـلام و اضـافه نمودن قول،فعـل و تقریر آنـان به سُـنّت نبوی است.از این رو نزد آنـان سُـنّت عبارت است از قول،فعل یا تقریری که از پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله یا مطلق معصوم صادر شده باشد.

سُنّت یکی از چهار پایه مسـتحکم بنای احکام دین مقدس اسلام(کتاب،سُنّت،اجماع و عقل)است.سُنّت بعد از قرآن کریم مهم ترین و گسترده ترین منبع شـناخت اصول و فروع شـریعت اسـلام بوده و از آغاز پیدایش،بیشترین زمینه را در مطالعات دینی به خود اختصاص داده است.قرآن کریم اصول و قوانین کلی

۱- (۱) .همان،ج۱۳.

۲- (۲) .دانشنامه قرآن،به کوشش بهاء الدین خرمشاهی،ج۲.

۳- (۳) .سیدعلی اکبر قرشی،قاموس قرآن.

دین را ترسیم نموده و جزئیات آن را بر عهده پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله نهاده است.همچنان که فرموده: (وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ) ۱ «ما بر تو قرآن را نازل کردیم تا بر امّت،آنچه را فرستاده شده بیان کنی.باشد که خرد و اندیشه به کار بندند.»و نیز فرمود: (وَ ما أَنْزَلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ إِلاّ لِتُبَیِّنَ لَهُمُ الَّذِی اخْتَلَفُوا فِیهِ وَ هُدیً وَ رَحْمَهً لِقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ) ۲ «ما این قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای اینکه حقیقت را در آنچه مردم اختلاف می کنند روشن کنی.این قرآن،مایه هدایت و رحمت است برای قومی که ایمان می آورند.»

این آیات و نیز آیاتی که اطاعت و پیروی از پیامبر را لازم و واجب می شمرند،دلیل واضحی بر اهمیت و جایگاه سُنّت هستند و چون این اصطلاح،افعال و تقاریر و روایات ائمه معصومین علیهم السلام را نیز شامل می شود،آیات کتاب الهی نیز بر این شمول صحّه می گذارد و تبعیت از اهل بیت علیهم السلام را همانند پیروی از پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله واجب می داند؛از جمله آیات ذکر و تطهیر و آیات مشابه آن:

(فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) ۳

(إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً) ۴

این آیات کریمه از ابتدای نزول،به وسیله علمای شیعه،در عصمت و طهارت اهل بیت علیهم السلام و تبعیت از سنّت ائمه اطهار علیهم السلام بیان شده است. (۱)

ص:۳۱

۱- (۵) .دائره المعارف تشیع،ج۹،ص۳۰۶.

کتاب و سنت

قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکّر مذهبی اسلام است،به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان،حجّیت و اعتبار داده است و همان ظواهر آیات،بیان پیامبراکرم صلّی الله علیه و آله را تالی بیان قرآن قرار می دهد و مانند آن حجّت می سازد.چنانکه می فرماید: (وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ۱ همچنین می فرماید: (هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ) ۲ و می فرماید: (لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) ۳

روشن است که اگر گفتار و رفتار پیامبراکرم صلّی الله علیه و آله و حتی سکوت و امضای آن حضرت،برای ما مانند قرآن حجت نبود،آیات مذکور،مفهوم درستی نداشت.پس بیان پیامبراکرم صلّی الله علیه و آله برای کسانی که آن را از آن حضرت می شنوند و یا با واسطه ای قابل اعتماد نقل می شود،حجّت و لازم الاتّباع است.همچنین با تواتر قطعی از آن حضرت رسیده است که بیان اهل بیت وی نیز مانند بیان خود ایشان است.

به موجب این حدیث و احادیث نبوی قطعی دیگر،بیان اهل بیت تالی بیان پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله است و اهل بیت در اسلام،سِمَت مرجعیت علمی دارند و در بیان معارف و احکام اسلامی هرگز خطا نمی کنند و بیانشان به طریق مشافهه یا نقلِ قابل اعتماد،حجّت است.از این بیان روشن می شود که ظواهر دینی که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ هستند،دو گونه اند:۱.کتاب:مراد از کتاب،ظواهر آیات کریمه قرآن می باشد.۲.سنت:مراد از سنّت،حدیثی است که از پیامبراکرم صلّی الله علیه و آله و أهل بیت علیهم السلام رسیده باشد. (۱)

۱- (۴) .سیدمحمدحسین طباطبایی،شیعه در اسلام،ص۴۵-۴۶.

سؤالات درس

۱.معنای اصطلاحی فکر را توضیح دهید.آیا ممکن است انسان،طالب مجهول مطلق باشد؟چرا؟

۲.دو قسم عقل را در بیان حضرت امیرالمؤمنین،علی علیه السلام توضیح دهید.

۳.معنای اصطلاحی برهان را توضیح دهید.

۴.سنّت را در اصطلاح توضیح دهید.

۵.حجّیت سُنّت را توضیح دهید.

ص:۳۳

۲-علم،معرفت و اقسام آن

علم حصولی و حضوری

حصول معلوم و حضور آن نزد عالم،یا به واسطه ماهیت آن است یا به واسطه وجود آن.(زیرا هر موجودی غیر از حیثیتِ وجود و ماهیت،حیثیت دیگری ندارد تا به آن حیثیت نزد عالم حاضر گردد).حصول ماهیت معلوم برای عالم،علم حصولی است و حصول وجود آن برای عالم،علمِ حضوری. (۱)در علم حصولی صورت اشیاء در ذهن انسان تحقق می یابد،مانند صورت آسمان و زمین و دریا یا افراد انسان.از این رو در این گونه علم،همواره صورتِ معلوم،واسطه است بین معلومِ بالعرض(اشیاء عینی و خارجی)و عالِم.باید توجه داشت که در حقیقت ما به آن صورت یعنی«معلوم بالذات»علم پیدا می کنیم و از طریق آن به معلوم بالعرض رهنمون می گردیم و معلوم بالعرض با وجود عینی خود،برای ما حاضر نمی گردد.

اما در علم حضوری دیگر واسطه ای بین عالم و معلوم نیست.چرا که خود

۱- (۱) .سیدمحمدحسین طباطبایی،بدایه الحکمه،تصحیح وتعلیق عباس علی زارعی سبزواری،المرحله الحادیه عشره،ص۱۷۴.

معلوم بـا وجـود عینی خـود نزد عـالم حاضـر است.مثـل علـم مـا بـه نفس و حالاتِ نفسـانی مـان همـان نفس و ذاتی کـه با کلمه«من»و«أنا»به آن اشاره می کنیم.انسان هیـچ گاه از آن ذات،غافل نیست؛چه در خلوت،و چه در میان جمع؛چه در خواب و چه در بیـداری و این علم به نفس،به علم حضوری حاصـل است.همچنین علم ما به خوشـحالی،غم،تشـنگی و خسـتگی و دیگر حالات نفسانی خویش.

«و علمِ نفس به خود،به واسـطه حضور ماهیتِ ذات و به صورت حضورِ مفهومی آن و از قبیل علم حصولی نیست.زیرا مفهومی که در ذهن حاضر می گردد،هرگونه که فرض شود(خواه به صورت مطلق باشد یا مقید،ادراک عقلی باشد یا خیالی...)ابایی از صدق بر مصادیق متعدد ندارد و تنها به واسـطه وجود خارجی متشخّص می گردد و حال آن که آنچه ما از نفس خود مشاهده می کنیم و بـا کلمه«أنـا»به آن اشـاره می کنیم،به لحـاظ خود،امری شخصـی است و قبول شـرکت با امر دیگر نمی کنـد و باید توجه داشت که تشـخّص شـأنِ وجود است.بنابراین تحقق علم ما به ذات خود،به واسـطه حضور وجودِ خارجی نفس که ملاک تشخّص و ترتّب آثار است برای ما می باشد و این همان علم حضوری است.» (۱)

تقسیمات علم حصولی

منطقیین،علم حصولی را به دو قسمِ تصوّر و تصدیق تقسیم کرده اند.

تصور در لغت به معنای«نقش بسـتن»و«صورت پـذیرفتن»است و در اصـطلاح اهل معقول عبارت است از پدیـده ذهنی ساده ای که شأنیت حکایت از

۱- (۱) .همان،صفحه ۱۷۴.

ماورای خودش را داشته باشد؛مانند تصور کوه دماوند و مفهوم کوه.

تصدیق در لغت به معنای«راست شمردن»و«اعتراف کردن»است و در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می شود و از این نظر از مشترکات لفظی به شمار می رود.این دو معنا عبارت اند از:

الف)قضیه منطقی که شکل ساده آن مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنهاست

ب)خود حکم که امر بسیطی است و نشان دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است. (۱)

اقسام تصور

تصور به دو قسم جزئی و کلی تقسیم می شود:

تصور جزئی عبارت است از صورت ذهنی که تنها نمایشگر یک موجود باشد؛مانند صورت ذهنی کوه دماوند.

تصور کلی عبارت است از مفهومی که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعددی باشد؛مانند مفهوم کوه یا انسان.

تصور جزئی خود به سه قسم حسّی،خیالی و وهمی منقسم می گردد.

تصور کلی یا مفهوم کلی نیز سه قسم است:

۱.مفاهیم ماهوی(معقولات اولی)

۲.مفاهیم فلسفی(معقولات ثانیه فلسفی)

۳.مفاهیم منطقی(معقولات ثانیه منطقی)

۱- (۱) .محمدتقی مصباح یزدی،آموزش فلسفه،ج۱،درس چهاردهم.

مراتب ادراک

۱.اولین مرتبه ادراک،ادراك حسی است که نفس به واسطه حواس پنج گانه(بینایی،شنوایی،بویایی،بساوایی و چشایی)امور محسوس را درک می نماید.در این نوع ادراک،انسان با حیوانات مشترك است.ادراك حسی عبارت است از ادراك موجودی که مادی است.در ادراك حسی،یک محسوس بالذات وجود دارد که همان صورت ذهنی است و یک محسوس بالعرض که همان شیء خارجی است و اگر در خارج،چیزی نباشد که با آن روبه رو شویم،ادراك حسی صورت نخواهد گرفت. (۱)

۲.دومین مرتبه ادراک،ادراك خیالی است.قوه خیال نیز محسوسات را درک می نماید؛اما تفاوت ادراك خیالی با ادراك حسی در این است که در ادراک

۱- (۱) .ر.ک:ابن سینا،تحقیق حسن حسن زاده آملی،النفس من کتاب الشفاء،المقاله الرابعه من الفن السادس.

حسی،شیء مادی نزد مُدرِک حضور دارد،هرچندحضورِ بالعرض؛اما در ادراک خیالی،با این که ادراک محسوسات است اما نیازی به وجود شیء مادی نیست.مانند حاضر ساختن صورت دوستتان در ذهن،در حالی که او در کنار شما نیست.به فرموده شیخ الرئیس،خیال،صورت را از ماده مجرد می کند ولی از لواحق ماده مجرد نمی سازد.زیرا صورت موجود در خیال،مشابه و مطابق صورت محسوس است و باز هم دارای نوعی اندازه و کیف و وضع. (۱)

۳.ادراک وهمی سومین مرتبه ادراک است.در ادراک وهمی،معانی غیرمحسوس درک می گردد.در این ادراک فقط معانی جزئی در ذهن وجود دارد.نفس با قوه واهمه،معانی جزئی را درک می کند.مثل درک محبّت زید نسبت به فرزندش.به فرموده ابن سینا،وهم قوه ای است که معانی جزئی غیرمحسوس را که در محسوسات جزئی موجودند درک می کند،اما درکی جزئی و متعلق به این محسوسات. (۲)

۴.ادراک عقلی:در این مرتبه از ادراک،فقط کلیات درک می شود و ادراک اضافه ای به جزئیات ندارد.در این نوع از ادراک که مختص به انسان است و سایر حیوانات از آن بی بهره اند،علاقه ای به ماده وجود ندارد.همچون ادراک انسانی کلی نه زید و عمرو و ادراک محبّت کلّی نه محبت زید به فرزندش.ادراک عقلی،ادراک کلی از ثوابت و بی نیاز از تغییرات است.این گونه ادراک برتر از دیگر انواع ادراک است (۳)

توضیح

مرحوم ابن سینا در نَمَط سوم اشارات و تنبیهات در توضیح ادراک حسی و

۱- (۱) .ر.ک:همان.

۲- (۲) .ابن سینا،رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها،ص ۱۶۰.

۳- (۳) .ر.ک:النفس من کتاب الشفاء،المقاله الخامسه من الفن السادس.

خیالی و عقلی آورده است:هنگامی که شما شیئی را مشاهده می کنید،یعنی آن شیء با یکی از قوای حسی شما درک شود،می توانید آن شیء را به قوه خیال درآورید.در آنجاست که حس می تواند از ادراک آن شیء غایب شود ولی صورت آن در باطن شما بماند.مانند انسان معینی مثلا زید که او را می بینید و هنگامی که از کنار شما می رود و نمی توانید او را ببینید تصویرش را در قوه خیالتان دارید.گاهی همین ادراک شما به ادراک عقلانی تبدیل می شود.یعنی صورت حسی و خیالی شما به صورتی عقلانی در می آید.مانند این که شما از فردی مثل زید انسانیت او را که در همه انسان ها نیز وجود دارد تعقّل می کنید.

بنابراین ادراکات حسی همیشه با عوارض همراه هستند.عوارضی که اگر آنها را از آن شیء دور کنیم،در ماهیت آن اثر نمی گذارد و تغییر ایجاد نمی کنند.مانند مکان،وضع،کیفیت و مقدار معین که اگر فرض شود تغییر یافته اند،در حقیقت ماهیتِ آن شیء تغییری ایجاد نمی شود.بنابراین حس آن شیء را با همه این عوارض،ادراک می کند.عوارضی که منشاء آن مادی بودن شیء است.یعنی مادی بودن آن شیء باعث شده است تا دارای آن عوارض باشد.همچنین حس هرگز نمی تواند با شیئی ارتباط برقرار کند مگر با داشتن رابطه ای وضعی میان قوه احساس و ماده آن شیء.از این رو اگر آن شیء از برابر قوای حسی کنار برود،دیگر نمی توانیم از آن،صورت حسی داشته باشیم.

اما قوه خیال نیز اگرچه شیء را به همان عوارض تخیل می کند و نمی تواند آن را در حالت تجرد مطلق درک کند،این قدرت را دارد که نیازی به ارتباط وضعی با آن شیء نداشته باشد.یعنی اگر آن شیء دور از دسترس وضعی و مکانی او نیز باشد می تواند آن را تخیل کند.بنابراین ما می توانیم صورت خیالی اشیائی را که در کنار ما نیستند داشته باشیم.

ص:۴۰

اما قوه عقلانی می تواند ماهیت اشیاء را از همه عوارض و مشخصات آنها جدا کند و آن را به گونه ای تصور کند که گویی محسوس را تراشیده و آن را به صورت معقول در آورده است.

اما آن شیء که ذاتا غیرمادی بوده و دارای عوارض خارج از ذات نباشد،ذاتاً معقول خواهد بود.یعنی اگر بخواهیم صورتی عقلانی از آن شیء داشته باشیم نیازمند هیچ گونه تلاش و عملی نیستیم.یعنی احتیاج نداریم که مانند محسوسات برای معقول ساختن آن تلاش کنیم.بنابراین هر قوه ای که بتواند تعقّل کند،این گونه مجردات را تعقّل می کند و اگر مشکلی در کار باشد از جانب تعقّل کننده خواهد بود نه از سوی این گونه حقایق مجرّد قابل تعقّل. (۱)

ادراک و تجرید

در همه مراتب،ادراک و تجرید وجود دارد.تجرید یعنی مجرد کردن.وظیفه شناخت این است که شیء را از ماده جدا کند.همه مراتب شناخت حتی شناخت حسی،مجرد است.در ادراک حسی که حضور ماده بالعرض است نه بالذات،اثری از شیء مادی در شما حاصل می شود نه خود آن شیء.قوای ادراک شما ماده را کنار می زند.معنای انتزاع هم همین است که قوه ادراکی شما صورت را از شیء جدا می کند.مثلا کوه دماوند در شما حضور پیدا نمی کند بلکه صورتی از آن در ذهن شما حاصل می شود.

تجرید ادراک،خیالی بیشتر از ادراک حسی است و ادراک وهمی نیز تجرید بیشتری نسبت به ادراک خیالی دارد و تجرید عقل کامل است. (۲)

۱- (۱) .سیدیحیی یثربی،فلسفه مشاء،ص۶۴.

۲- (۲) .عبدالله نصری،فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی(تقریرات استاد مهدی حائری یزدی)،ص۳۸۴.

اقسام مفاهیم کلی

۱-مفاهیم ماهوی(معقولات اولی)

اگر مفهوم کلی،قابلیت حمل بر امور عینی را داشته باشد و در اصطلاح اتصاف آن خارجی باشد،مانند مفهوم«انسان»که بر افراد انسان مثل حسن و حسین و...حمل گردد و گفته می شود حسن انسان است و ذهن بتواند آن مفهوم را به طور خودکار از موارد خاص،انتزاع نماید،یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی حاصل شد،عقل فوراً مفهوم کلی آن را به دست می آورد؛مانند مفهوم کلی«سفیدی»که بعد از دیدن یک یا چند شیء سفید رنگ انتزاع می شود یا مفهوم کلی«ترس»که بعد از پیدایش یک یا چند بار احساس خاص به دست می آید و در اصطلاح،عروض آن خارجی باشد.چنین مفاهیمی را مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی می نامند.

ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیت اشیاء حکایت می کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می سازند و به منزله قالب های خالی برای موجودات هستند و از این رو می توان آنها را به قالب های مفهومی تعریف کرد.این مفاهیم در علوم مختلف حقیقی کاربرد دارند. (۱)

۲-مفاهیم فلسفی(معقولات ثانیه فلسفی)

این قسم مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است؛مانند مفهوم علت و معلول که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه انتزاع می شود.مثلا هنگامی که آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می کنیم و توقّف

۱- (۱) .رک:محمدتقی مصباح یزدی،آموزش فلسفه،ج۱،درس پانزدهم،ص۱۷۷.

حرارت را بر آتش مورد توجه قرار می دهیم،عقل مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت انتزاع می کند و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز این گونه مفاهیم به دست نمی آیند.چنانکه اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود ولی بین آنان مقایسه ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود هرگز مفهوم علت و معلول بدست نمی آید.

این گونه مفاهیم را مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی می نامند (۱)و اصطلاحاً گفته می شود که این گونه مفاهیم،عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است.یعنی در مقام عروض بر اثر کندوکاو ذهنی حاصل می شوند اما در مقام اتصاف،قابلیت حمل بر اشیاء خارجی را دارا هستند؛مثلا پس از مشخص شدن مفهوم علت می توان مفهوم علت را بر امور عینی حمل نمود و گفت:این آتش علت است.

ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیل های عقلی بدست نمی آیند و هنگامی که بر موجودات حمل می گردند از انحاء وجود آنها(نه حدود ماهوی آنها)حکایت می کنند.مثلا مفهوم علت که بر آتش اطلاق می گردد هیچ گاه ماهیت خاص آن را مشخص نمی سازد.بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تأثیر است حکایت می کند.همه مفاهیم فلسفی خالص از این دسته اند.

ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازای آنها،مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد.مثلا چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علیت داشته باشد و یک مفهوم کلی و همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی (۲)

۱- (۱) .همان،درس پانزدهم،ص۱۷۷.

۲- (۲) .همان،ص۱۷۸.

۳–مفاهیم منطقی(معقولات ثانیه منطقی)

مفاهیمی هستند که قابلیت حمل بر امور عینی را ندارند و تنها بر مفاهیم و صورت های ذهنی حمل می گردند و در اصطلاح،اتصاف آنها ذهنی است؛مانند مفهوم کلی و جزئی(به اصطلاح منطقی)که اولی صفت برای مفهوم انسان و دومی صفت برای صورت ذهنی حسن واقع می شود.

از طرف دیگر عروض این مفاهیم نیز ذهنی است.بدین معنی که از حقایق خارجی انتزاع نمی گردند بلکه از مفاهیم ذهنی مثل انسان و شجر و...انتزاع می گردند.اینگونه مفاهیم،مفاهیم منطقی نامیده می شود.بنابراین هم اتصاف و هم عروض مفاهیم منطقی،ذهنی است.

ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورت های ذهنی حمل می گردند.همه مفاهیم اصلی علم منطق از این دسته هستند.مثل مفهوم نوع،جنس،فصل،کلی،جزئی و...وقتی گفته می شود انسان نوع است یا حیوان جنس است یا ناطق فصل است،مسلماً عروض نوعیت بر انسان و عروض جنسیت بر حیوان و عروض فصلیت بر ناطق،در ظرف ذهن است و انسان خارجی مثلا علی و احمد و رضا را نمی توان متصف به نوعیت کرد.

انواع شناخت

اشاره

در یک تقسیم بندی،شناخت های انسانی به چهار قسم منقسم می گردد:

۱.شناخت تجربی و علمی؛۲.شناخت عقلی؛۳.شناخت تعبّدی؛۴.شناخت شهودی؛

۱–شناخت تجربی و علمی

شناخت های تجربی و علمی مبتنی بر دو چیز است:الف)فرضیه ب)آزمون.

ص:۴۴

در ذهن یک عالم،برای کشف و تفسیر یک پدیده در ابتدا فرضیه ای نقش می بندد و سپس آن را در عمل در آزمایشگاه،مورد مطالعه قرار می دهد.در صورتی که آزمایش آن را تأیید کرد به صورت یک اصل علمی مورد قبول واقع می شود و به محض وارد شدن فرضیه ای جامع تر،میدان را برای آن خالی می کند.

کار علم از آن جهت که بر آزمون علمی مبتنی است مزایایی دارد و نارسایی هایی.بزرگ ترین مزیت کشفیات علمی این است که دقیق و جزئی و مشخص است.اما دایره فعالیت علم،محدود به آزمون است و تا آن حد پیش می رود که عملاً بتوانند آن را تحت آزمایش درآورند.

به فرموده مرحوم استاد مطهری:مگر می توان همه هستی را و همه جنبه های هستی را در بند آزمون درآورد؟!علم مانند نورافکنِ قوی در یک ظلمت یلدایی است که محدوده ای معین را روشن می کند.بدون این که از ماورای مرز روشنایی خبری بدهد.از نظر علم،جهان کهنه کتابی است که اول و آخر آن افتاده است نه اولش معلوم است نه آخرش.این است که جهان بینی علمی جزءشناسی است نه کل شناسی. (۱)

۲-شناخت عقلی

تفکر عقلی متکی به یک سلسله اصول است که آن اصول،اولاً بدیهی و برای ذهن غیرقابل انکارند و با روش برهان و استدلال پیش می روند و ثانیاً عام و فراگیرند.طبعاً ادراک عقلی از نوعی جزم برخوردار است و آن تزلزل و بی ثباتی که در ادراک علمی دیده می شود در تفکر فلسفی نیست و همچنین محدودیت های ادراک علمی را ندارد.پاسخ های شناخت عقلی آنچنان قطعی و یقینی است که دیگر جایی برای تردید و گمان باقی نمی گذارد.

۱- (۱) .مرتضی مطهری،مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی،ص۶۶.

به کمـک ادراک عقلی،واقعیت اشـیاء درک و امـور حقیقی از امور اعتبـاری مجـازی تمیز داده می شود.البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که شناخت عقلی قادر به اکتناه حقایق موجودات نخواهد بود.بلکه شناخت عقلی،ادراک حصولی و مفهومی هستی است به قدر وسع و توان بشر.

۳-مقایسه تفکر حسی و تفکر عقلی

حواس در گزارش هـای خود از جهـان خـارج،گاهی اوقات دچار لغزش می گردنـد و آن گونه که بایـد،حقایق عینی را منتقل نمی سازند در حالی که عقل و تفکر عقلی در صورت خلوصِ مبادی استدلالِ آن از آغشتگی ها و صحت صورت استدلال،نه از لحاظ دریافت واقعیت های جهان قصور می ورزد و نه در گزارش آن به انسان تقصـیر می کند؛بلکه ازهرگونه خطا و اشـتباه مـبرّاست.از طرف دیگرعقـل می کوشـد اشـتباهات حـواس را برطرف نمایـد و به منطق احسـاس در حوزه محـدود ارزشـی آن اعتماد بخشد وآن را در قلمرو خاص خویش قابل استناد بداند.

سرّ این که منطق عقل بر منطق احساس مقـدم است آن است که جهان طبیعت به عالم غیب و تجرد اسـتناد دارد و تا عالم غیب به خوبی درک نشود،جهان ماده ادراک نخواهـد شـد.همچنین حواس از درک عالم غیب محروم اند و عقل است که در حوزه معـارف حصولی،عهـده دار درک و تـبیین و اثبـات حقـایق مجرد و غیبی است.منطق احسـاس،جهـان را در محـدوده حس می پذیرد و خارج از آن را درک نمی کند و نمی پذیرد.

نمونه ای از اوهـام حامیـان اصالت حس آن است که وقتی مردی از ملحـدان به حضور امام رضا علیه السـلام رسـید و در اثنای مناظره،چنین گفت:اگر خداوند با

هیچ حسی احساس نمی شود،پس چیزی نیست.زیرا موجود آن است که با حس درک شود.(فقال الرجل فاذا انه لا شیء اذا لم یدرک بحاسه من الحواس)امام رضا علیه السلام فرمود:وای بر تو!چون حواس تو از ادراک خداوند عاجزند تو ربوبیت باری تعالی را انکار کردی و ما چون یافتیم که حواس از ادراک او عاجز است یعنی مادی نیست که با احساس درک شود،یقین نمودیم که او پرورگار ماست و با دیگر اشیاء تفاوت کامل دارد.(فقال علیه السلام:ویلک لما عجزتْ حواسک عن ادراکه انکرتَ ربوبیته و نحن اذا عجزت حواسنا عن ادراکه ایقّنا انه ربنا بخلاف شیء من الاشیاء (۱)

به فرموده آیت الله جوادی آملی:«درست دقت شود که تفاوت منطق احساس و منطق عقل تا چه حدّ است که معیار سلب و نفی در منطق حس،همان معیار ایجاب و اثبات در منطق عقل خواهد شد زیرا طرفدار اصالت حس می گوید:چیزی که قابل احساس نیست نمی تواند موجود باشد و خدا اگر موجود بود باید محسوس می شد و طرفدار اصالت عقل می گوید:چیزی که قابل احساس است محال است که خدا باشد بلکه خود حتماً خدایی دارد نامحسوس (لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ) ۲ خداوند حتما نامحسوس می باشد و عقل هم به کنه او نمی رسد. (۲)

۴-شناخت تعبّدی(نقلی)

شناخت هایی که با روش تعبّدی حاصل می گردد،جنبه ثانوی دارد و متفرع بر این است که قبلاً اعتبار منبع یا منابع آن ثابت شده باشد.یعنی باید نخست

ص:۴۷

۱- (۱) .محمد بن یعقوب کلینی،اصول کافی،کتاب التوحید باب حدوث العالم،روایت سوم.

۲- (۳) .عبدالله جوادی آملی،ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد،ص۲۹.

پیامبری فردی ثابت شود تا در مقام بعد،پیام های او معتبر شناخته شود.قبل از آن نیز باید وجود پیام دهنده یعنی خدای متعال اثبات گردد و روشن است که اصل وجودِ پیام دهنده و نیز پیامبری پیام آور را نمی توان به استنادِ پیام اثبات کرد.مثلاً نمی توان گفت چون قرآن می گوید خدا هست پس وجود او اثبات می شود.البته پس از اثبات وجود خدا و شناخت پیامبر اسلام و حقانیت قرآن کریم،می توان سایر اعتقادات فرعی و نیز دستورات عملی را به استناد«مخبر صادق»و«منبع معتبر»پذیرفت.اما مسائل بنیادی را باید قبلا از طریق دیگری حل کرد. (۱)

عقل پس از شناخت خداوند و صفات علیای او نظیر حکمت و هدایت،چون ضرورت نبوت و عصمت انبیا را ثابت می کند،می تواند گفتار معصوم را نیز که پشتوانه اش وحی و شهود الهی است و حدّ وسط برهان قرار دهد و بدین ترتیب نقلی که از وحی بهره برده و اعتبار آن به عقل ثابت شده است در مسیر شناخت یقینی قرار می گیرد. (۲)

نکته قابل ذکر این است که در باب شناخت نقلی،منقولٌ عنه حتماً باید انسان کاملِ معصوم و حجت خدا باشد.وگرنه نقل،سَندیت ندارد و حجّت نیست.

۵-شناخت شهودی

در این قسم از شناخت،انسان با وجود عینی و خارجی موجودات در ارتباط است و آنها را به رأی العین مشاهده می نماید نه از ورای حجاب صور علمی آن گونه که در اقسام علم حصولی مطرح بود؛بلکه صاحب این شناخت با عین الیقین و حق الیقین،حقایق را با چشم دل می بیند.چشمی که بر اثر تزکیه و

۱- (۱) .محمدتقی مصباح یزدی،آموزش عقاید،ج۱و۲،ص۵۵.
۲- (۲) .عبدالله جوادی آملی،تفسیر انسان به انسان،ص۱۰۳.

تهذیب نفس و تقوای الهی گشوده شده است.ادراک عقلی توصیف حقایق و فهم آنهاست در حالی که شناخت شهودی ارتباط مستقیم و بی واسطه با حقایق است و دیدن آنها.

نکته حائز اهمیت این است که همه شناخت های حضوری و شهودی از نظر شدت و ضعف یکسان نیستند.بلکه گاهی چنین شناختی از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می یابد ولی گاهی هم به صورت ضعیف و کم رنگ حاصل می گردد و به صورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه در می آید.

اختلاف مراتب چنین شناختی،گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک کننده است،یعنی هرقدر نفس از مرتبه وجودی،ضعیف تر باشد علوم حضوری اش ضعیف تر و کم رنگ تر است و هرقدر مرتبه وجودی اش کامل تر شود علوم حضوری آن کامل تر و آگاهانه تر می گردد. (۱)

۶-مقایسه شناخت عقلی و شناخت شهودی

شناخت عقلی،سر و کارش با استدلال،مفاهیم،تصورات و الفاظ است.در حالی که شناخت شهودی از سنخ کشف،شهود و شناخت حضوری است.سالکان مسلک برهان،همواره از ورای حجاب مفاهیم،به واقع علم پیدا می کنند.ولی اهل مکاشفات،حقایق را به شهود عیانی می یابند.کار شناخت عقلی هیچ گاه از مفاهیم ذهنی فراتر نمی رود.از این رو از عقل،تنها می توان انتظار داشت که حقایق را اثبات کند.ولی از آن نباید توقع داشت که ما را به حقایق برساند به نحو رأی العین.دیدن و یافتن حقایق مربوط به حوزه کشف و شهود است.اهل نظر،اذعان دارند که علم حاصل از طریق تصفیه که از آن به عین الیقین و حق الیقین تعبیر

۱- (۱) .آموزش فلسفه،ج۱،درس سیزدهم.

کرده اند،اصفی و اتمّ و کامل تر از علم حاصل از طریق برهان است. (۱)

هر دو کانون تفکر عقلی و شهود قلبی در انسان موجود است.یعنی انسان توان به فعلیت رسانیدن آنها را داراست و هردو نیز لازم است،هم تفکر عقلی و هم کانون احساس و عواطف و شهود قلبی و وجدانی.در قرآن کریم حدود ۱۳۰ بار مشتقات قلب به کاررفته است و به فرموده علامه طباطبایی در قرآن بیش از ۳۰۰ آیه هست که مردم را به تفکّر و تعقّل و تذکّر دعوت کرده است. (۲)

شهود قلبی موجب ایمان و ربط حقیقت و واقعیت انسان به ذات باری تعالی است و بدون آن هزار گونه تفکرات عقلی و فلسفی و ذهنی،او را خاضع و خاشع نمی نماید و پس از یک سلسله استدلال های صحیح،بر اساس برهان صحیح،باز تزلزل روحی و وجدانی موجود است و اطمینان و سکینه حاصل نمی گردد.

تفکر عقلی موجب تعادل و توازن عواطف و احساسات باطنی می شود و جلوی گرایش های متخیلانه و واهمه های واهیه را می گیرد و آن شهود و وجدان را در مسیر صحیح جاری می سازد.اگر تفکر عقلی نباشد آن شهود از مجرای صحیح منحرف می گردد و ایمان به مو هومات و متخیلات می آورد و در اثر مواجهه با مختصر چیزی که قلب را جذب کند مجذوب می شود.

عشق محصول کارکرد قلب است و برهان و استدلال محصول فرآیند عقل و نزاع بین عقل و عشق و تقدم یکی بر دیگری بی مورد است؛چون وظیفه آنها متمایز است و هریک در یک صف خاص و مجرای به خصوصی قرار دارند و در دو موطن و دو محل از ادراک متمکّن هستند و هردو لازم است و اعمال هر یک نمی تواند موجب ابطال دیگری گردد. (۳)

۱- (۱) .سید جلال الدین آشتیانی،شرح مقدمه قیصری،ص۴۷.

۲- (۲) .المیزان،ج۵،ص۲۵۵.

۳- (۳) .سیدمحمدحسین حسینی طهرانی،مهرتابان،ص.

(سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ) ۱

«به زودی نشانه های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می دهیم تا برای آنها آشکار گردد که او حق است.آیا کافی نیست که پروردگارت برهمه چیز شاهد و گواه است؟!»

دین اسلام علی رغم وجود دیدگاه های افراطی و تفریطی نحله های عقل گرا و باطنی و اختلاف آن ها با هم و طرد کردن یکدیگر،به هر دو ساحت،توجه ویژه نموده است.انسان در اسلام،در هر دو عرصه کامل است.هم کامل در ساحت عقل و اندیشه و هم کامل در قلمرو احساس و عاطفه و شهود.

ص:۵۱

سؤالات درس

۱.علم حصولی و حضوری را تعریف کنید و توضیح دهید چرا معلوم در علم حضوری متشخّص است؟

۲.ادراک حسی و خیالی و وهمی را توضیح دهید.

۳.ارتباط ادراک و تجرید را بیان نمایید.

۴.اقسام مفاهیم کلی را توضیح دهید.

۵.تفکر حسی و عقلی را با یکدیگر مقایسه نمایید.

۶.شناخت شهودی را توضیح دهید.

ص:۵۲

۳-عقل،حکمت و اقسام آن

اشاره

قلمرو علم و عمل

پیوند دانش و کوشش انسان طوری است که تمام کوشش های او از دانشش ناشی می شود و از آنجا دستور می گیرد؛اما تمام دانش های انسان این چنین نیست که مستقیماً موجب کوشش او شوند و زمینه سعی و تلاش او را فراهم آورند بلکه برخی از دانش های او فقط جنبه علمی و نظری داشته و مستقیماً با عمل او ارتباط ندارند و هیچ گونه تأثیر صریح و بدون واسطه در کوشش های او نخواهند داشت.اما بعضی از دانش های او مستقیماً موجب عملش شده و هندسه کوشش او را تنظیم می نمایند.بنابراین منطقه نفوذ علم انسان وسیع تر از قلمرو عمل او بوده و نسبت بین این دو،نسبت اطلاق و تعین است.یعنی علم حقیقتی است مطلق و عمل حقیقتی است متعین.در نتیجه مقامی برای علم خواهد بود که عمل به اوج آن راه نیست و کار و کوشش بدان پایگاه دسترسی ندارد.

سرّ این مطلب آن است که برخی از معلوم ها بیرون از محدوده حیات انسانی بوده و انسان در تحقق آنها هیچ گونه نقشی ندارد.بلکه پیدایش انسان مرهون تحقق بعضی از آنها بوده و معلول آنها است.ولی بعضی از معلوم ها داخل در

منطقه حیاتی انسان بوده و تحقق آنها در گرو اراده و کار انسان می باشد.به طوری که اگر انسان نمی بود این گونه از امور هم یافت نمی شد.همین جا تقسیم دانش به دانش نظری و عملی(حکمت نظری و حکمت عملی)طرح و پی ریزی می شود.

حکمت نظری و حکمت عملی

حکما از دیرباز،حکمت را به دو دسته تقسیم کرده اند:حکمت نظری و حکمت عملی.حکمت نظری عبارت است از علم به احوال اشیاء و موجوداتی که وجود آنها در تحت قدرت و اختیار بشر نیست. (۱)غایت حکمت نظری را جناب صدر المتألهین،انتقال نفس و سیر آن از مراتب ناقص به مراتب کامل می داند. (۲)

در تعریف حکمت عملی آورده اند:علم به موجوداتی که وجود آنها متوقف بر حرکات اختیاری است و جناب صدرا،غایت حکمت عملی را نیل به سعادت اخروی و استعلای نفس می داند. (۳)

هرکدام از حکمت نظری و عملی دارای سه دسته است:حکمت نظری به الهیات،ریاضیات و طبیعیات و حکمت عملی به تهذیب نفس،تدبیر منزل و سیاست مدنیه منقسم می گردد.

لازم است ذکر کنیم که حکمت نظری و حکمت عملی غیر از عقل نظری و عقل عملی است.حکمت نظری و عملی دو رشته از معارف اند در حالی که عقل نظری و عملی دو نیرو از نیروهای انسانی هستند و این چنین نیست که تقسیم

۱- (۱) .ابن سینا،الشفاء،ج۲،ص۴.

۲- (۲) .صدر الدین محمد شیرازی،الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه،ج۱،ص۲۰.

۳- (۳) .سیدجعفر سجادی،فرهنگ علوم فلسفی و کلامی،ص۳۰۰.

عقل به نظری و عملی به معنای تعدّد عقل در هر انسان باشد.به تعبیر استاد مطهری:«مقصود این نیست که در هر کسی دو قوه عاقله است؛بلکه این است که قوه عاقله انسان،دو نوع محصول فکر و اندیشه دارد. (۱)»

حکما و فلاسفه معتقدند که حکمت نظری درباره هست ها و نیست ها بحث می کند و حکمت عملی درباره بایدها و نبایدها ولی آنها در تعریف عقل نظری و عقل عملی وحدت رَویه ندارند.گروهی همچون مرحوم فارابی،مرحوم سبزواری،مرحوم علامه طباطبایی،شهید مطهری و مرحوم مهدی حائری یزدی و استاد مصباح یزدی معتقدند که عقل نظری و عقل عملی هر دو مبدأ ادراک اند و تفاوت آنها در نحوه مُدرَکات آنهاست به این معنا که مدرکات عقل نظری،حقایقی خارج از اختیار انسان و مدرکات عقل عملی،حقایقی مقدور و تحت اختیار انسان است.

البته مرحوم علامه طباطبایی و به تبع ایشان مرحوم مطهری مطلبی را اضافه کرده اند که تفاوت این دو عقل به نحوه ادراک نیز باز می گردد که در عقل نظری حقیقی است و درعقل عملی اعتباری و مجازی است.انسان با عقل نظری به حقایقی معرفت حاصل می کند که در حیطه عمل نیستند ولی با عقل عملی،به حقایقی می توان شناخت پیدا کرد که در حیطه عمل هستند.البته شناخت اعمال ارادی.

به فرموده مرحوم فارابی:«إن جوده التمیز هی التی بها النحوز و تحصل لنا معارف جمیع الاشیاء التی للانسان إن یعرفها و هی صنفان:صنف شأنه ان یعلم و لیس شأنه ان یفعله انسان لکن انما یعلم فقط مثل علمنا انّ العالَم محدث و ان الله واحد و

۱- (۱) .مرتضی مطهری،ده گفتار،گفتار دوم،ص ۳۰.

صنف شأنه ان یعلم و یفعل مثل علمنا ان الخیانه قبیحه و ان العدل جمیل. (۱)»

ایشان معارف بشر را دو صنف می داند بخشی آنچنان است که فقط شأن معلوم شدن را داراست و بخش دیگر به گونه ای است که علاوه بر معلوم شدن،مورد عمل نیز واقع می شود.

مرحوم فارابی کمال صنف اول را در علم به معلوم و کمال صنف دوم را در عمل به آن می داند و در جایی دیگر می فرماید:عقل نظری چیزی است که به واسطه آن،انسان علومی را به دست می آورد که شأن آنها عمل به آنها نیست و عقل عملی چیزی است که به واسطه آن،انسان شناخت پیدا می کند به اموری که شأن آنها عمل کردن انسان است به آنها به واسطه اراده اش. (۲)

مرحوم سبزواری می فرماید:

اما عقل نظری و عقل عملی،شأن هردوی آنها تعقّل است.

لکن در باب عقل نظری،شأن آن،علوم صرف غیرمتعلق به عمل است که مطلوب از آنها خود آنهاست؛مثل اینکه خداوند موجود واحد است و صفاتش عین ذات اوست و اینکه فلک،بسیط و کروی است.شأن عقل عملی علوم مرتبط به کیفیت عمل است مثل اینکه توکّل نیکو است و رضا و تسلیم و صبر پسندیده است و نماز واجب است و این عقل عملی همان است که در روایت درباره آن وارد شده است«العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»و این عقل در علم اخلاق کاربرد دارد. (۳)

مرحوم علامه طباطبایی عقل نظری را مُدرک حقایق اشیاء و عقل عملی را مدرک احکام مربوط به اعمال انسان چون خیر و شر و نافع و مُضرّ معرفی

۱- (۱) .ابونصر فارابی،التنبیه علی سبیل السعاده،تحقیق جعفر آل یاسین،ص۷۳.

۲- (۲) .ابو نصر فارابی،السیاسات المدنیه،ص۳۳.

۳- (۳) .شرح المنظومه،الجزء الثانی،تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر،المقصدالرابع فی الطبیعیات،ص۸۰۷.

می کند. (۱)به فرموده شهید مطهری:«عقل دو بخش است:بخش نظری،درک چیزهایی که هست و بخش عملی،درک چیزهایی که باید باشد. (۲)»

از نظر دکتر مهدی حائری یزدی،عقل از آن جهت که عقل و درک است چه نظری باشد و چه عملی عامل فعل و تحرّک نمی باشد. (۳)

استاد مصباح یزدی درباره این موضوع چنین می نویسد:

عقل فقط کارش راهنمایی است.کارش درک حقایق و کشف مطالب است.اگر ما میل و گرایشی را به عقل نسبت دهیم این یک نسبت مجازی است.هرگاه به قوای ادراکی،لذت و أَلَم را نسبت دهیم نسبت مجازی است.حقیقتاً مال روح است.کارعقل،ادراک است.عقل که انگیزه نمی شود.انگیزه فعالیت،میلی است که در ما هست.آن است که ما را تحریک می کند.اینکه می گوییم عقل فرمان می دهد که این کار را بکن،حقیقتش این است که عقل،فرمانی هم ندارد. (۴)

عقل اصلاً از سنخ کشش نیست،کارش راه نشان دادن است و با هیچ کس هم جنگ ندارد.چراغی است که می تابد و راه را روشن می کند.عقل،امری نیست که در آن کشش،حرکت،سوق دادن و تحریک وجود داشته باشد. (۵)آیا شأن عقل،درک کردن است یا میل داشتن؟در اینجا باید برویم سراغ تعریف عقل که عقل چیست؟

به هرحال ما هرجور عقل را تعریف کنیم یک قوه ای است که مشخصه آن ادراک کلیات است.چه در رابطه با عمل که عقل عملی باشد و چه در

۱- (۱) .المیزان،ج۲،ص۲۲۲.

۲- (۲) .مرتضی مطهری،فلسفه اخلاق،ص۶۴.

۳- (۳) .مهدی حائری یزدی،کاوش های عقل عملی،ص۲۲۹.

۴- (۴) .محمدتقی مصباح یزدی،دروس فلسفه اخلاق،ص۴۹-۴۷.

۵- (۵) .محمدتقی مصباح یزدی،اخلاق در قرآن،ج۱،ص۱۷۲-۱۷۱.

رابطه با واقعیات که عقل نظری باشد.به هر حال،آنچه،عقل را از سایر قوای ما مشخص می کند،این امتیاز است که عقل دارای درک کلی است. (۱)

عقل نظری و عملی از دیدگاه ابن سینا

اما مرحوم ابن سینا به گونه ای دیگر عقل عملی را تعریف می کند.ایشان در تعریف عقل نظری،آن را قوه ای که مدرک حقایق کلی است برشمرده است و لکن در تعریف عقل عملی،این قوه را صرفاً مدرک نمی داند.بلکه گاهی آن را مایه برانگیختن شوق در نفس می داند و در جایی دیگر آورده است که نیرویی که نفس را به سوی بدن جهت می دهد و گاهی آن را مدبّر بدن معرفی می نماید.

اما از مجموع فرمایشات جناب ابن سینا به دست می آید که وی صرفاً عقل عملی را به عنوان مدبر بدن و ناظر به سوی عمل یا موجد شوق در نفس معرفی نمی کند.بلکه گونه ای استنباط را نیز در این قوه ملحوظ می دارد.به گونه ای که با استمداد از عقل نظری،آراء کلی را تبدیل به آراء جزئی می نماید تا در راستای فعل قرار گیرد.زیرا افعال از آراء کلی ناشی نمی شوند؛بلکه کلیت آراء کبروی بر عهده عقل نظری و جزئیت آراء صغروی برای رسیدن به نتیجه اختیاری،بر عهده عقل عملی است.

ابن سینا:«عقل نظری نیرویی است برای نفس که پذیرنده ماهیات امور کلی به اعتبار کلیت آنهاست و عقل عملی نیرویی است نفسانی که در آنچه از جزئیات به منظور هدفی معلوم یا مظنون برمی گزینند و مایه برانگیختن نیروی شوق در نفس می گردد. (۲)»

۱- (۱) .دورس فلسفه اخلاق،ص۴۸.

۲- (۲) .ابن سینا،حدود یا تعریفات،ترجمه محمدمهدی فولادوند با مقدمه و تعلیقات،ص۲۱.

نفس ناطقه دارای دو قوه است.یکی برای بُعد عملی آماده شده که نفس را به سوی بدن جهت می دهد و به واسطه این قوه،انسان بین آنچه سزاوار است انجام گیرد و بین آنچه سزاوار نیست انجام گیرد تمیز می دهد.این قوه،قوه عملی است و در مردم با تجارب و عادات استکمال می یابد و قوه دوم،عقل نظری برای نظر و عقل مخصوص به نفس آماده شده است و نفس را به سوی بالا متوجه می کند و با آن انسان به فیض الهی می رسد. (۱)

شیخ در کتاب اشارات و تنبیهات،عقل عملی را نیرویی می داند که نفس برای تدبیر بدن به آن محتاج است. (۲)

«القوه المسماه بالعقل العملی بانها هی التی تستنبط الواجب فیما یجب ان یفعل من الامور الانسانیه جزئیه لیتوصّل به الی اعراض اختیاریه من مقدمات اولیه و ذائعه و تجربیه و باستعانه بالعقل النظری فی الرأی الکلی الی ان ینتقل به الی الجزئی (۳)»

عقل عملی قوه ای است که نفس در تدبیر بدن به آن نیازمند است.انسان با این قوه،بایستگی هایی را در مورد رفتار و کردار جزئی خود بر اساس مقدمات بدیهی یا مشهوری و یا تجربی به دست می آورد.انسان با به اجرا گذاشتن آن بایستگی ها،به اغراض و هدف های انتخابی خود می رسد.عقل عملی از طریق دیدگاه های کلی عقل نظری به احکام و مسائل جزئی دست می یابد.

ان للانسان تصرفاً فی امور جزئیه و تصرفاً فی امور کلیه فان من اعتقد اعتقاداً کلیاً ان البیت کیف ینبغی ان یبنی فانه لایصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بیت

۱- (۱) .ابن سینا،رسائل،ص۵۶.

۲- (۲) .الاشارات و التنبیهات،همراه با شرح محقق طوسی و شرح شرح قطب الدین رازی،ج۲،نمط سوم فصل دهم.

۳- (۳) .همان،الجزء الثانی،ص ۳۵۲.

مخصوص صـدوراً اولیـاً فـان الافعال تتناول اموراً جزئیه و تصـدر عن آراء جزئیه فتکون الانسان اذن قوه تختص بالآراء الکلیه و قوه اخری تختص بـالرویه فی الامور الجزئیه فیما ینبغی ان یفعل و یترک مما ینفع و یضـر و تکون هـذه القوه(عملی)اسـتمدادها من القوه التی علی الکلیات فمن هناک تأخذ المقدمات الکبری فیما تروّی و تنتج فی الجزئیات. (۱)

دیدگاه آیت الله جوادی آملی در باب عقل نظری و عملی

ایشان در این باب،درک همه مسائل چه نظری و چه عملی را بر عهده عقل نظری می داندو عقل عملی را به عنوان انگیزه،مدیر و نیروی اجرایی معرفی می نماید.

(حمکت نظری که دربـاره هست و نیست،بود و نبود حقایق جهان تکوین بحث می کنـد و نیز حکمت عملی که درباره بایـد و نباید اخلاقی،فقهی و حقوقی نشئه اعتبار بحث می کند،چون هرکدام صرفا مطلبی علمی اند و طبق اصطلاح راجح مُدرک آنها عقل نظری است.ممکن است مؤمن و منافق هردو به آن راه یابنـد.لیکن چون منافق فاقد عقل عملی است به آنچه می داند باور و ایمان ندارد و نیز طبق آنها عمل نمی کند.لازم است توجه شود اعتقاد،ایمان و مانند آن از شئون عقل عملی است.گرچه علم به مبـدأ هستی حکمت نظری و علم به لزوم ایمـان به آن و علم به سودمنـد بودن آن از قبیـل حکمت عملی است.خود اعتقاد و ایمـان کـه از سـنخ عمـل است نه از سـنخ علم،البته از سـنخ عمـل جـانحه نه جـارحه،جزء وظـایف عقـل عملی و از شـئون وی محسـوب می گردد.) (۲)عقـل نظری جنبه ادراکی انسـان است که انسان به وسـیله آن معارف را می یابـد و می فهمـد.آنچه را انسان از معلم و

ص:۶۰

۱- (۱) .النفس من کتاب الشفاء،تحقیق حسن حسن زاده آملی،المقاله الخامسه من الفن السادس،ص۲۸۴.

۲- (۲) .عبدالله جوادی آملی،حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه،ص۱۵ و ۱۶.

مبادی عالیه درک می کند و می پذیرد به وسیله عقل نظری ادراک می کند و آنچه را که انسان انجام می دهد و در مادون اثر می گذارد به واسطه عقل عملی است. (۱)

عقل نظری راهنمای اندیشه بشر است و عقل عملی،راهبر انگیزه او.عقل نظری نیرویی است که با آن هست و نیست ها و بایدها و نبایدها درک می شود و عقل عملی نیرویی است که با آن عمل می شود.آموختن دانش،عقل نظری را کامل می کند.اما عقل عملی با تمرین مکرّر عمل صالح،به کمال می رسد. (۲)

اگرچه در اصطلاح،عقل عملی به قوه ای که حکمت عملی را درک می کند اطلاق می شود ولی اگر ما اصطلاح را این طور قرار دهیم بهتر است.عقل عملی یعنی نیروی مدبّر،مدیر و نیروی اجرایی که عُبد به الرحمن و اکتسب به الجنان،نه نیرویی که مسائل و حکمت عملی را درک می کند.زیرا درک همه مسائل خواه نظری و خواه عملی برعهده عقل نظری است. (۳)

بررسی آراء

به نظر می رسد که جامعیت و گستره دیدگاه مرحوم ابن سینا و در ادامه،استاد جوادی آملی بیشتر از دیدگاه دیگران است.زیرا درست است که عقل در حیطه ادراکی فعالیت دارد اما اگر دست آن از تدبیر و نظارت امور عملی قطع گردد،محرّک انسان به سوی کارها و متصدی آن،کدام یک از قوای نفس خواهد بود؟

به تعبیر برخی بزرگان«عقل حکم چراغ را دارد برای ماشین زندگی ما.اما آنچه

۱- (۱) .همان،ص۳۷.

۲- (۲) .عبدالله جوادی آملی،شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی،ص۱۱۹.

۳- (۳) .عبدالله جوادی آملی،مراحل اخلاق در قرآن،تفسیر موضوعی قرآن کریم،ص۱۸۸

حرکت می دهد غرایز و امیال ماست.تا یک میلی نداشته باشیم فعالیت نمی کنیم. (۱)»

در این صورت باعث امیال به سوی فعالیت ها کیست؟ممکن است گفته شود شهوت و غضب و هوی و هوس باعث است.در این صورت باعث امیال به سوی خوبی ها و افعال پسندیده کیست؟آری همه قوا چه ادراکی و چه تحریکی همه از شئون نفس است.اما در هرصورت محرک انسان به سوی افعال اگر عقل نباشد کدام یک از قوای نفس،متصدی این کار است؟

با نگاهی به روایات در باب عقل،این حقیقت روشن می گردد که دامنه کارکرد عقل در روایات،بیشتر از قلمرو ادراک صرف مطرح شده است و به نوعی امور عملی نیز در حیطه کار عقل واقع شده است.(که این مطلب در فصل تفکر عقلی در روایات بررسی خواهد شد.)

با توجه به این که حقیقت نفس یک حقیقت تشکیکی بین مراتب رفیع و والا ـ و مراتب دنی و نازل است،در عین وحدت نفس؛از این رو انس نفس با امور طبیعی و حشر آن با مسائل دنیوی گونه ای میل را در آن ایجاد می کند که هوا و هوس و در تعبیر قرآنی«نفس امّاره»خوانده شده است.از سوی دیگر،آشنایی نفس با حقایق عِلوی و فطرت خداجو و مراتب عالی نظام هستی و غیب عالم،خواست های دیگری در نفس ایجاد می نماید که از آن،به خداخواهی و در بیان قرآنی،«نفس مطمئنه»تعبیر شده است و آنچه عقل نظری از حقایق و معارف از هست ها و نیست ها درک می کند،در صورتی که متناسب با امور جزئی و فعل و انفعال دنیوی بدنی آنچه را که در قالب بایدها و نبایدها به کار می گیرد،این بخش را عقل عملی بنامیم.

۱- (۱) .دروس فلسفه اخلاق،ص۴۹.

به طور خلاصه می توان محرک و انگیزه انسان به سوی افعال ناشایست را هم سویی نفس با امور طبیعی یا هوی و هوس نامید و محرک و انگیزه انسان به سوی کارهای ارزشی و پسندیده را اندیشه و درک روشن نفس توسط عقل نظری دانست؛به گونه ای که فهم درست از هست ها بتواند در قالب بایدها درآید.اینجاست که عقل عملی دست به کار می شود و فرآیند عمل را مدیریت می کند.حال ممکن است سؤالی مطرح شود که آیا کفّار و مشرکین و انسان های منحرف،از عقل نظری بی بهره اند که در بخش عقل عملی انگیزه کارهای شایسته را ندارند؟

در پاسخ باید گفت:گاهی اوقات هوا و هوس و دلبستگی به تمنیات دنیوی به قدری شدید است که کار عقل عملی را مختل می نماید.ازاین رو انگیزه برای کارهای پسندیده ضعیف می گردد.در صورتی که راه های جولان هوی و هوس مسدود گردد و راه های تبعیت از فطرت خداجو و هم سویی با عقل نظری(با اصول و چهارچوب صحیح و منطقی)مفتوح گردد،عقل عملی،محرک و انگیزه انسان به سوی کارهای پسندیده می شود.

توضیح این که نفس ناطقه انسان به گونه ای است که هم کمالات انسانی را داراست و هم در عین وحدت،کمالات نفس حیوانی و نفس نباتی را دارد.یعنی این چنین نیست که سه نفس در عرض هم در وجود انسان مجتمع شده باشند.بلکه چون نفس انسانی در سیر حرکت جوهری خود،ابتدا(در عرصه نفسیت)نباتی است و در ادامه به کمال نفس حیوانی می رسد و در عین دارایی کمالات آنها به سوی کمالات نفس ناطقه اوج می گیرد؛از این رو مَثَل نفس ناطقه همچون عدد صد است که همه کمالات اعداد مادونِ صد را داراست اما محدود به حدود و قیود هیچ یک از اعداد مادون نیست.

ص:۶۳

به فرموده مرحوم فارابی،قوای روح انسانی بر دو قسم است،به ترسیم ذیل (۱):

از طرفی بایـد دانست که همه اعمال اختیاری انسان تحت ضابطه خاصـی انجام می گیرد و آن این است که ابتدا تصور فعل،در مرحله دوم تصـدیق به نفع،در مرحله سوم شوق،در مرحله چهارم اراده و سـپس عمل تحقّق پیـدا می کنـد.اما نکته حائز اهمیت توجه به این حقیقت است که همیشه در کارهای اختیاری انسان،تصور و تصدیق به نفع و شوق و اراده حکیمانه نیست.بلکه چه بسا انسان در مرحله ادراک حیوانی و در سـطح مشـتهیات نفسانی طبیعی،این فرآینـد را طی کند.از این رو چه بسا نفع یک فرد برای دیگری اصلا نفع نباشد و شوق یکی در نگاه دیگری شوق حیوانی قلمداد گردد.

در یک مجلس که بزرگ و کوچک در آن اجتماع نموده اند چرا یک کودک

۱- (۱) .ابونصر فارابی،نصوص الحکم،فصل۳۵.

در مرئی و منظر جمع،کارهای کودکانه ای انجام می دهد که هیچ فرد بالغ و فهیمی در آن مجلس چنین کارهایی را نمی کند؟چون شوق و نفع کودک،کودکانه است و نفع و شوق بزرگ چیز دیگر است.

نتیجه این که مطابق بیان حکما گاهی مرتبه ادراک انسان،ادراک حیوانی و عمل حیوانی است و زمانی در درجه ادراک و عمل انسانی است.انگیزه کارهای عاقلانه و حکیمانه در انسان همان عقل عملی است و انگیزه کارهای حیوانی در انسان،شهوت و غضب است.به تعبیر دیگر،انگیزه انسان گاهی متعادل است و گاهی به افراط و تفریط کشیده شده.

به فرموده آیت الله جوادی آملی:«عقل نیروی راهنما و راهبر اندیشه و انگیزه و وظیفه اصلی آن،هماهنگ ساختن این دو است.بدین منظور نخست عقل نظری اندیشه را از وسوسه های حس و وهم و خیال می رهاند،ولی ازآنها به کلی دست نمی شوید؛بلکه با تعدیل این امور از آنها بهره می برد و از افراط و تفریط می پرهیزد.پس از پیراستن اندیشه،باید دستگاه انگیزه و اراده نیز پاکیزه شود تا علم به مرحله عمل بار یابد.بدین منظور عقل عملی زانوی شهوت و غضب را عقال می کند تا انسان از این مرکب های راهوار و تعدیل شده نیز به درستی بهره گیرد». (۱)آموختن دانش،عقل نظری را کامل می کند.اما عقل عملی با تمرین مکرر عمل صالح به کمال می رسد. (۲)

مراتب عقل نظری

حکما عقل نظری را به چهار مرتبه تقسیم کرده اند:

۱- (۱) .شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی،ص ۱۲۰.

۲- (۲) .همان.

اول:عقل هیولانی و آن مرتبه نفس خالی از تمام معقولات است.

دوم:عقل بالملکه و آن مرتبه تعقل بدیهیات تصوری و تصدیقی است.زیرا علوم بدیهی به دلیل توقف علوم نظری برآنها نخستین مرتبه دانش بشری هستند.

سوم:عقل بالفعل و آن مرتبه تعقل نظریات به واسطه استنتاج آنها از بدیهیات است.

چهارم:مرتبه تعقّل تمام معقولات بدیهی و نظری که آنها را کسب نموده و مطابق عالم علوی و سفلی است.به تعبیر دیگر،یعنی تعقل مجموع معقولات به واسطه استحضار تمام آنها و توجه نفس به آنها بدون مشاغل مادی.اینجاست که نفس خود،جهانی علمی شبیه به جهان خارجی می گردد و به این مرتبه،عقل مستفاد گفته می شود.به گفته ابن سینا:

نیروی نظری با صورت های کلی مجرد از ماده چند گونه پیوند دارد.زیرا چیزی که کارش این است که چیزی را بپذیرد،بالقوه یا بالفعل،پذیرای آن است.پیوند نیروی نظری نیز با صورت های کلی مجرد،گاه مطلقاً بالقوه است که در این هنگام عقل هیولانی نامیده می شود.این عقل در هر شخص از نوع انسان وجود دارد و از آن رو«هیولانی»نامیده می شود که همانندی دارد با ماده نخستین(هیولای اولی)که به خودی خود دارای هیچ گونه صورتی نیست،اما می تواند موضوع هر صورتی گردد.

گاه نیز نیروی نظری با صورت های مجرد کلی،گونه ای پیوند بالقوه ممکن دارد و این هنگامی است که در قوه هیولانی،کمال های معقول های نخستین دست می دهد که از رهگذر آنها و به وسیله آنها معقولات دومین به دست می آید.معقولات نخستین همان مقدماتی است که تصدیق به آنها بدون اکتساب و بی آن که تصدیق کننده از این آگاه باشد که می تواند یک زمان از تصدیق آنها سرباز

زنـد دست می دهد.ماننـد اعتقاد به این که کل بزرگتر از جزء است.هنگامی که این انـدازه از عقل در انسان تحقق یابـد،«عقل بـالملکه»نامیـده می شود و نیز می توانـد در مقـایسه بـا عقلِ بالقوه،«عقل بالفعل»نامیـده شود.زیرا آن یکی نمی توانـد چیزی را بالفعل تعقل کند اما این دیگری می تواند.

گـاه نیز عقـل بـا صورت هـای مجرد دارای پیونـد بـالقوه کمـالی است و این هنگـامی است که صورت معقول نخسـتین در آن حاصـل شـده امـا او آن را بالفعل مطالعه نمی کنـد و بالفعل به آن باز نمی گردد؛بلکه چنان است که گویی آن صورت ها نزد وی ذخیره شـده انـد و هرگاه بخواهـد می توانـد آنها را بالفعل مطالعه کنـد و تعقل نماید و نیز آگاه باشد که آنها را تعقّل می نمایـد.در این هنگام«عقل بالفعل»نامیـده می شود؛زیرا هم تعقّل کرده است و هم هرگاه بخواهـد بـدون رنج و اکتساب،آنها را تعقل می کند.اما این عقل نیز می تواند در مقایسه با عقلی که پس از آن می آید عقل بالقوه نامیده شود.

گاه نیز پیوند نیروی نظری با صورت های مجرد کلی،بالفعل مطلق است؛چنانکه صورت معقول در آن حاضـر است و می تواند بالفعل آن را مطالعه و تعقل نمایـد و نیز تعقل کنـد که آن را بالفعل تعقل می کنـد.عقل در این هنگام«عقل مسـتفاد»نامیده می شود.زیرا عقـلِ بـالقوه به وسـیله عقـل دیگری به صورت بالفعـل در می آیـد که آن عقل خودش همیشه بالفعل است.(اشاره به عقل فعال است).چون عقل بالقوه با این عقل به گونه ای اتصال یابد،بالفعل در آن گونه ای از صورت ها نقش می بندد که از بیرون به دست آمده است.«عقل مستفاد»واپسین مرحله ای است که جنس حیوانی و نوع انسانی بدان پایان می یابد. (۱)

۱- (۱) .ر.ک:ابن سینا،النجاه،به کوشش محمدتقی دانش پژوه،ص۱۶۵ ر.ک:ابن سینا،الشفاء(طبیعیات النفس)،ص۴۰-۳۹.

افاضه کننده صورت های علمی

افاضه کننده صورت های عقلی کلی،جوهر عقلی مفارق از ماده است که نزد آن،تمام صورت های عقلی کلی موجود است.از آن جهت که این صور علمی،مجرّد از ماده بوده و بر نفس افاضه می گردد،پس افاضه کننده ای برای آن صورت ها وجود دارد.حال سه فرض در این باب متصوّر است:

۱.افاضه کننده صورت های علمی،نفس باشد.

۲.افاضه کننده صورت های علمی،ماده باشد.

۳.افاضه کننده صورت های علمی،عقل(عقل منفصل)باشد.

اما فرض اول صحیح نیست؛زیرا که مستلزم آن است که شیء واحد هم فاعل باشد و هم قابل و این محال است.به این معنا که از طرفی،نفس پذیرای صورت های علمی است و قابل است و قابل می باید فاقد چنین صورت هایی باشد و از طرف دیگر نفس،افاضه کننده صورت های علمی است و واجد است.چون تا صورت های علمی را دارا نباشد نمی تواند آنها را افاضه کند و چون قابلیت از فقدان و ناداری ناشی می گردد و واجدیت از دارایی،جمع آن دو(فقدان و وجدان)محال است.

فرض دوم نیز صحیح نیست،زیرا موجود مادی از حیث مرتبه وجودی ضعیف تر از موجود نفسانی است.چرا که نفس مجرّد است و در رتبه وجودی از موجود مادی برتر و شدت وجودی آن اقوی است و در باب علیت اثبات گشته است که علّت می باید از حیث درجه وجودی بر معلول خود برتری داشته و اشرف باشد؛چرا که کار آن افاضه است و کار معلول،استفاضه.در نتیجه فرض سوم متعین می گردد که افاضه کننده صورت های علمی،جوهر عقلی مجرد است که به فرموده مرحوم علامه طباطبایی:«این چنین عقلی،نزدیک ترین عقول مجرد

به جوهر مستفیض است که در آن عقل اجمالی(بسیط)،تمام صورت های عقلی وجود دارد و نفسی که مستعدّ تعقّل است به قدر استعداد خود با آن متحد می گردد و صورت های عقلی از آن مقام بر حسب استعداد نفس افاضه می شود. (۱)»

قاعده امکان اشرف بر اساس حکمت متعالیه در اثبات جوهر عقلانی

رابطه علیت بین علّت و معلول،یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است.یعنی وجود معلول،وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول جابه جا شوند و وجود علت،وابسته به وجود معلول گردد؛چنانکه محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد.

از سوی دیگر در مباحث علت و معلول ثابت شده است که ملاک معلولیت،ضعف وجودی است.پس هرجا بتوان موجود کامل تر و قوی تر را فرض کرد،به گونه ای که موجود ضعیف تر،شعاعی از وجود آن به حساب آید و نسبت به آن استقلالی نداشته باشد،چنین فرضی ضرورت خواهد داشت.

با توجه به این دو مقدمه،قاعده مزبور به این صورت در می آید:اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هرکدام از آنها قوی تر از دیگری باشد،به گونه ای که بتواند علت وجود آن به شمار آید،هر موجود قوی تر در مرتبه مقدّم بر موجود ضعیف تر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن،علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کامل تر از آن محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد.

طبق این قاعده،وجود جوهر عقلانی که کامل تر از دیگر جواهر است و می تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می شود و واسطه ای بین مرتبه بی نهایت شدیدِ وجود(خدای متعال)و مراتب نازله وجود خواهد بود. (۲)

۱- (۱) .سیدمحمدحسین طباطبایی،نهایه الحکمه،مرحله یازدهم،فصل هفتم.

۲- (۲) .آموزش فلسفه،ج۲،ص۱۷۶.

عقل مفارق

حکما جوهر را به جسمانی،نفسانی و عقلانی تقسیم نموده اند.(بحث انواع جوهر مادی و مجرد و اختلاف دیدگاه فلاسفه در این مسئله موضوعی خارج از بحث ماست)

به بیان مرحوم صدرالمتألهین،جواهر موجود به اعتبار تأثیر و تأثر تقسیم به سه قسم می گردند:یک قسم از آنها مؤثّر است ولی اثر نمی پذیرد که از آن تعبیر به عقول مفارق می گردد و قسم دیگر اثر می پذیرد ولی اثر نمی گذارد؛مانند اجسام مکان گیر که قابل تقسیم اند و قسم سوم هم اثر می گذارد و هم اثر می پذیرد به تأثیر از عقول مفارق و در اجسام اثر می گذارد که آنان را نفوس گویند. (۱)

منظور از جوهر عقلانی،حقایق مجرد و بسیط و نوری و مفارق هستند که ذاتاً و فعلاً مجردند و به حسب شدت وجودی شان در سلسله ای طولی قرار گرفته اند اولین آنها در اصطلاح فلسفی که مقرّب ترین آنهاست به خداوند بزرگ،عقل اوّل است و آخرین و پایین ترین آنها از حیث وجودی،عقل فعّال است و تفاوت عقل مستفاد(از جمله مراتب عقل نظری انسان)با عقل فعّال در این است که عقل فعّال از ابتدا مجرد بوده است و لکن عقل مستفاد از دیدگاه مرحوم صدرالمتألهین از ماده شروع کرده تا مجرد شده است.چرا که ایشان نفس را جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می داند.پس نیرویی که عقل انسان را از بالقوه بودن به مرحله مستفاد می رسانـد،همان عقل فعّال است که رشد و تربیت جهان ما به او سپرده شده است. (۲)باید توجه داشت که اطلاق عقل بر جواهر عقلانی مفارق و از جمله عقل فعّال،ربطی به عقل به معنای قوه درک کننده مفاهیم کلی ندارد.

ص:۷۰

۱- (۱) .صدرالمتألهین،مفاتیح الغیب،ترجمه و تعلیق محمدخواجوی،مفتاح هشتم،ص۶۱۴.

۲- (۲) .ر.ک:همان،مفتاح پانزدهم.

عقل قطعی و فلسفی

عقـل در این مبحث به معنای نیروی ادراکی ناب است که از گزنـد وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است و پیش از هرچیز گزاره اولی،یعنی اصـل تناقض را به خوبی می فهمـد و در ظلّ آن،گزاره های بـدیهی را کاملاً ادراک می نمایـد؛ماننـد بطلان جمع دو ضد،جمع دو مثل،دور و سلب شیئ از نفس.

چه این که ضـرورت ثبوت شـیئ برای نفس خود را نیز به عنوان بدیهی نه اوّلی ادراک می نماید و در فرق میان اوّلی و بدیهی چنین می یابد که اولی غنی از دلیل است و بدیهی مسـتغنی از آن،نه غنی از آن.آنگاه سایر مطالب نظری را با ارجاع به بدیهی مبین می نماید و شـعاع چنین عقل نظری کلی نگر و جهان بین که بَطَل عرصه فلسـفه بطلان ناپذیر الهی است حکمت عملی را در بر می گیرد.زیرا حکمت عملی شامـل اخلاـق،فقه و حقـوق در ردیف علوم جزئی است و تحت اشـراف علم کلی و فلسـفه اعلی است. (۱)

به فرموده مرحوم علامه طباطبایی:انسان به مقتضای شـعور انسانی و نهاد خدادادی خود چیزهایی را درک می کند که در میان آنهـا یـک سلسـله قضایـایی است که در صـحّت آنهـا هیـچ گـونه تردیـد نداشـته و اضـطراراً آنهـا را می پـذیرد؛ماننـد این که یـک،نصف دو است و چهـار از دو بیشتر است.این گونه ادراکـات و تصـدیقات را عقـل قطعی می نـامیم و معنای حجّیت آنها همان قبول اضطراری ماست و اگر بخواهیم مجهولی از مجهولات مسائل مبدأ و معاد و کلیات آفرینش را با این گونه معلومات بدیهی اضطراری حلّ نماییم،اصطلاحاً این بحث را بحث فلسفی می نامیم. (۲)اصول منضبط عقلی و راهکار

۱- (۱) .عبدالله جوادی آملی،منزلت عقل در هندسه معرفت دینی،ص۳۱.

۲- (۲) .سیدمحمدحسـین طباطبـایی،شـیعه(مجمـوعه مـذاکرات بـا پروفسـور هـانری کربـن)،بـه کوشـش سـیدهادی خسروشاهی،ص۱۹۷.

استوار تفکر فلسفی فی نفسه عاری از خطا و مبرّا از لغزش و اضطراب است و در صورتی که دلیل عقلی با صورت قیاس شکل اول و مواد یقینی تشکیل شود،سالک را به ساحل نجات می رساند.

حقایق حصولی با میزان اصول عقلی ناب و مبانی منطقی استوار سنجیده می شود.رسالت عقل نظری جزم علمی است.او مطالب بدیهی و روشن را به دلیل بداهت آنها درک می کند و مطالب نظری و غیربدیهی را با ارجاع به بدیهیات اولیه،مبین و درک می کند.همواره بین مطالب نظری و بدیهی راهی وجود دارد که آن راه معصوم است و از آن به قواعد منطقی یاد می کنند. (۱)

فرق عقل و بنای عُقلا

عقل(برهان عقلی)از سنخ علم است ولی بنای عقلا از سنخ عمل است.مقصود از عقل همان برهان عقلانی است که گوهر آن از سنخ علم است و اعتبار و حجیت آن ذاتی است چون یا بَین است یا مبین.ولی بنای عقلا،سیره و رفتار مستمر آنان است که گوهر آن از سنخ عمل است نه علم و نیز حجیت و اعتبار ذاتی ندارد.زیرا کاری که مردم و عقلاـ انجام می دهند کار غیرمعصوم است.ازاین رو دلیل اثباتی دین نیست اما آنچه را که عقل می فهمد(برهان عقلی)دلیل اثباتی دین است.

از این رو اگر عقلا به انجام کاری حکم دهند و پشتوانه این حکم،عقل برهانی باشد،تمسّک به سیره آنان تمسک به خود عقل است.در این حال به استناد برهانی بودنِ آن حجت است.اما اگر انجام کاری به حکم عقل نباشد و در عین حال در بین مردم رایج باشد،باید به امضای شارع و صاحب دین برسد.اگر به امضای صاحب دین رسید زیرمجموعه سنّت قرار می گیرد و مشروع خواهد شد وگرنه مردود است. (۲)

۱- (۱) .عبدالله جوادی آملی،دین شناسی،ص۱۳۷.

۲- (۲) .همان،ص۱۳۹.

سؤالات درس

۱.حکمت نظری و حکمت عملی را توضیح دهید.

۲.عقل نظری و عقل عملی را از دیدگاه گروه اول(مرحوم فارابی،مرحوم سبزواری و...)توضیح دهید.

۳.دیدگاه مرحوم ابن سینا را در باب عقل نظری و عملی توضیح دهید.

۴.دیدگاه آیت الله جوادی آملی را در باب عقل نظری و عملی توضیح دهید.

۵.مراتب عقل نظری را توضیح دهید.

۶.نفس،صورت های علمی را از چه منبعی دریافت می نماید؟

۷.عقل مفارق را توضیح دهید.

۸.عقل فلسفی را توضیح دهید.

ص:۷۳

۴-تعقل و تفکر در قرآن کریم

واژه عقل در قرآن کریم و واژه های همسو

عقل:به گفته راغب اصفهانی:«العقل یقال للقوه المتهیئه لقبول العلم و یقال للعلم الذی یستفیده الانسان بتلک القوه عقل».عقل به قوه ای گفته می شود که آدمی با آن آماده پذیرفتن علمی می شود و به علمی هم که انسان با این قوه به دست می آورد عقل گفته می شود.وی در ادامه می گوید:هرجا خداوند کفّار را به عدم عقل مذمت کرده اشاره به معنای دوم است مانند (وَ مَثَلُ الَّذِینَ کَفَرُوا... فَهُمْ لا یَعْقِلُونَ) . (۱)و هرجا رفع تکلیف از بنده کرده اشاره به معنای اول است. (۲)

لُبّ:لُبّ همان عقل است،زیرا عقل در انسان به منزله مغز نسبت به پوسته است و به همین معنا در قرآن به کار رفته است.(۳)لُبّ در لغت عرب خالص شده و صافی شده هرچیزی را گویند. (۴)

حِجی:حِجی در لغت یعنی پوشش و حجاب.از عقل به حجی تعبیر شده

۱- (۱) .بقره،آیه ۱۷۱.

۲- (۲) .مفردات الفاظ القرآن.

۳- (۳) .المیزان،ج۲،ص۴۰۰.

۴- (۴) .ابن منظور،لسان العرب.

است،زیرا انسان را مانند پوششی از ارتکاب اعمال زشت و ناپسند باز می دارد و در نتیجه از سقوط و نابودی حفظ می کند. (۱)

نُهیه:عقل از آن جهت نُهیه نامیده می شود که بازدارنده انسان از ارتکاب افعال قبیح است.جوهری در صحاح آورده است:نُهیه مفرد نُهی است و نُهی به معنای عقول است چون از قبیح نهی می کند. (۲)

الحِجر:عقل را به اعتبار نگه دارندگی آن،حِجر می گویند به عبارت دیگر عقل از آن رو حجر نامیده می شود که اطراف نفس را سنگ چین می کند و آن را در دژ استوار خویش محفوظ نگه می دارد. (۳)

قلب:قلب عبارت است از نفس انسان از آن نظر که دارای ادراکات و احساسات و عواطف است.حتی انتخاب و اختیار نیز در قرآن به قلب نسبت داده شده است.پس هرچیزی که نوعی ادراک در آن ملحوظ است یا خود علم و معرفت یا کیفیت های علمی همه به قلب نسبت داده می شود.اما چیزی که به هیچ صورت ادراک در آن راه ندارد به قلب انسان نسبت داده نمی شود. (۴)

درایت:«دَری»به معنای«فهمید»است و«دَریتُ»یعنی فهمیدم و دریافتم.به گفته راغب،هرکجا در قرآن عبارت «وَ ما أَدْراکَ » آمده است در پی آن معنی اش بیان شده است.مانند (وَ ما أَدْراکَ ما هِیَهْ * نارٌ حامِیَهٌ) ۵ (وَ ما أَدْراکَ ما لَیْلَهُ الْقَدْرِ* لَیْلَهُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ) ۶)و هر جای که عبارت «وَ ما یُدْرِیکَ » در قرآن ذکر شده

ص:۷۶

۱- (۱) .فخر الدین الطریحی،مجمع البحرین،تحقیق السید احمد الحسینی،ج۱.

۲- (۲) .الصحاح.

۳- (۳) .مفردات الفاظ القرآن.

۴- (۴) .محمدتقی مصباح یزدی،معارف قرآن(انسان شناسی)،ص۴۰۲.

است توضیحی در پی آن نیست. (وَ ما یُدْرِیکَ لَعَلَّهُ یَزَّکّی) ۱ ، (۱)

درایت به معنای علم و آگاهی یا علم وآگاهی در مسائل مخفی و پنهان است.آنجا که سخن از آگاهی توأم با موشکافی است کلمه«درایت»و آنجا که سخن از تجزیه و تحلیل است کلمه«فکر»استعمال می شود.

فقه:گاهی فقه به معنای مطلق فهم است و به گفته راغب،فقه عبارت است از آگاهی بر مطلب پنهان به کمک مطلب حاضر و موجود. (۲)

از دیگر واژه های قریب المعنی با واژه عقل در قرآن کریم می توان به کلمات ذکر،فکر،شعور و بصیرت اشاره کرد.

اصطلاح عقل در قرآن

از دیدگاه قرآن،عقل فهمی است که مطابق فطرت انسان باشد.به عبارت دیگر فهمی است که با سلامت فطرت و دوری از هواهای نفسانی حاصل می شود.«إن المراد بالعقل فی کلامه تعالی هو الادراک الذی یتم للانسان مع سلامه فطرته» (۳)

در سوره روم وقتی نشانه هایی از مبدأ و معاد ذکر می شود،آنها را مخصوص کسانی می داند که عقل یعنی فهم صحیح داشته باشند. (کَذلِکَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ) ۵ اما کسانی که این نشانه ها را نمی گیرند و وحدانیت خدا را نمی پذیرند و به خدا شرک می ورزند به دلیل آن است که از هواهای خود پیروی می کنند.

ص:۷۷

۱- (۲) .جمعی از دانشمندان،پیام قرآن،تحت نظارت ناصر مکارم شیرازی،ج۱،ص۱۴۹.

۲- (۳) .مفردات الفاظ القرآن.

۳- (۴) .المیزان،ج۱۶،ص۲۵۵.

(بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْواءَهُمْ) ۱ به نظر مرحوم علامه،تقدیر آیه چنین است:«و هولاء المشرکون لم یبنوا شرکهم علی التعقّل بل اتبعوا فی ذلک اهوائهم بغیر علم»

بنابراین شرط حصول عقل آن است که از هواها پیروی نکنیم تا درک و فهم ما به گونه ای باشد که فطرت ما اقتضا می کند.از این رو پس از آیه مذکور،آیه معروف فطرت بیان شده است. (فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها) ۲

تفکر در قرآن کریم

به فرموده مرحوم علامه طباطبایی:«خداوند در قرآن کریم حتی در یک آیه بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به خدا و یا هرچیزی که از جانب اوست ایمان آوریدو یا راهی را کورکورانه بپیمایید.حتّی برای قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل،ملاک های آن را درک نمی کند علت آورده است.در قرآن کریم بیش از سیصد آیه هست که مردم را به تفکّر و تذکّر و تعقّل دعوت کرده است و یا به پیامبر صلّی الله علیه و آله استدلال را برای اثبات حقّی و یا از بین بردن باطلی می آموزد. (۱)

تفکر فلسفی و مبحث استدلال عقلی از اموری است که قرآن کریم به صراحت آن را تأیید می نماید.ایمان به حقایق دینی بدون تعقّل و فهم و استدلال،طریق موجّه و راهی مستحکم نیست.قرآن کریم نیز در هیچ آیه ای ما را به این سمت و سو ترغیب نکرده است.

قرآن کریم اعتبار حجّت عقلی و استدلال برهانی آزاد را مسلّم می شمارد؛یعنی نمی گوید که اول حقانّیت معارف اسلامی را بپذیرید،سپس به احتجاج

۱- (۳) .المیزان،ج۵،ص۲۵۵.

عقلی پرداخته،معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید.بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می گوید:به احتجاج عقلی پرداخته،حقانّیت معارف نامبرده را از آن دریابید.نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقتِ آن،دلیل اقامه کنید.پس تفکّر فلسفی نیز راهی است که رسایی آن را قرآن کریم تصدیق می نماید. (۱)

اصلا میسر و ممکن نیست که بیانات خدای کریم در قرآن یا ارشادات حضرات معصومین علیهم السلام در مسیری غیر از طریق عقل قطعی قرار گیرد.چگونه ممکن است خداوند هدیه ای را خداوند به گل سرسبد عالم امکان یعنی انسان افاضه نموده و آن را میزان سعادتمندی قرار داده است سپس آن را با آیات قرآنی انکار و ابطال نماید؟

«هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی تواند حجت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغا کند.زیرا در این صورت همان تیشه را اول به ریشه خود می زند و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود ابطال می نماید.به علاوه نفی فلسفه،خود یک بحث فلسفی است.» (۲)

تفکر و تعقّل و تذکر در آیات الهی

(إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیَهً لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ) (۳) (إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ) (۴) (إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیَهً لِقَوْمٍ یَذَّکَّرُونَ) ۵

به فرموده مرحوم علامه طباطبایی:این سه قسم احتجاج است که یکی

ص:۷۹

۱- (۱) .شیعه در اسلام،ص۴۲.

۲- (۲) .شیعه(مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن)،ص۱۹۷.

۳- (۳) .نحل،آیات ۱۱و۶۹.

۴- (۴) .نحل،آیه۱۲؛رعد،آیه۴؛روم،آیه۲۴.

به مردم متفکر و یکی به اشخاص متعقّل و سومی به افراد متذکّر نسبت داده شده است و جهتش این است که حجت اول در آیه(اوست که از آسمان آبی نازل کرده که نوشیدنی شماست...که در این برای گروهی که اندیشه کنند عبرت هاست)از مقدمات ساده ای ترکیب یافته که در استفاده و نتیجه گرفتن از آن صرف تفکر کافی است.ولی دومی مرکب از مقدمات علمی است که فهم آن جز برای اندیشمندانی که از اوضاع اجرام آسمانی و اسرار زمینی باخبرند،میسر نیست و تنها کسی از آن حجّت نتیجه می گیرد که حرکات و انتقالات اجرام آسمانی و آثار آن حرکات را می داند:«شب و روز را به خدمت شما گذاشت و خورشید و ماه و ستارگان به فرمان وی به خدمت درند که در این برای گروهی که تعقل کنند عبرت هاست».

سومی هم مُرکّب از مقدماتی کلی و فلسفی است که تنها کسانی از آن می توانند نتیجه را گرفته،با آن وحدانیت خدا را در ربوبیت اثبات کنند که متذکّر احکام کلی وجود باشند؛مثلاـ بدانند که عالَمی که همواره در دگرگونی است،لابد و ناچار احتیاج به ماده دارد و بدانند تمامی مواد آن به یک ماده عمومی و متشابه منتهی می گردد و بدانند که واجب است تمامی اختلافاتی که در مواد هست باید منتهی به غیرماده شود و عامل دیگری لازم است که این ماده عمومی را به هزاران صورت درآورد:«و نیز آنچه برایتان در زمین آفریده و رنگ های آن مختلف است که در این،برای گروهی که اندرز پذیرند عبرت هاست» (۱)

نقش بصیرت و فهم در دین

اصولاـ بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می رسد فرقی وجود ندارد.تنها تفاوت،این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می کردند،با وجود این،با مقام ارجمند و والایی که داشتند و با وصف ارتباطی که بین ایشان و جهان بالا برقرار بوده است،در عین حال

۱- (۱) .المیزان،ج۱۴،ص۱۲۷.

خود را تنزّل داده و در سطح فکر توده مردم قرار می دادند و به اندازه فهم و درک آنان سخن می گفتند و از بشر می خواستند که این نیروی فکری همگانی(یعنی توسّل به استدلال و چنگ زدن به دلیل استوار و منطق)را به کار ببرند.

رسول خدا در حدیث معروفی فرموده:«انّا معاشر الانبیاء امرنا ان نکلّم الناس علی قدر عقولهم» (۱)پس ساحت انبیا و دامن پیغمبران منزّه تر و پاک تر از این است که مردم را وادار کنند که در امور،بدون بصیرت قدم بردارند و یا آنان را به تبعیت کورکورانه مجبور سازند.

از سوی دیگر،سخنانی که پیغمبران با مردم داشتند در محدوده استعداد و درک و فهم آنان بوده است و اگر معجزه ای هم می آوردند،ابتدا با استناد به دلیل و برهان عقلی با آنان احتجاج می کردند،سپس دلالت عقلی که آن معجزات داشتند،صحت دعوی خویش را به اثبات می رساندند.

قرآن کریم خود بهترین شاهد صحت ادعای ماست؛زیرا قرآن هرجا راجع به مبدأ و معاد و دیگر مسائل ماورای طبیعت سخن می گوید،و اجتماع بشری را به قبول آنها دعوت می کند جز از طریق استدلال و ارائه دلیل روشن،سخن به میان نمی آورد و به غیر دلیل و برهان،قانع نمی شود.

قرآن،علم،بینش و استقلال در فهم را می ستاید و جهل و تقلید کورکورانه را تقبیح نموده و به سختی مورد نکوهش قرار می دهد.این منطق قرآن است که می گوید: (قُلْ هذِهِ سَبِیلِی أَدْعُوا إِلَی اللّهِ عَلی بَصِیرَهٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِی) ؛ (۲)«بگو این است راه من که با بصیرت تمام و بینش همه جانبه به سوی خدا می خوانم خود و پیروانم را».

پس دین هدفی جز این ندارد که می خواهد مردم به کمک استدلال و با

۱- (۱) .کلینی،اصول کافی،ج۱،ص۲۳،روایت۱۵.

۲- (۲) .یوسف،آیه۱۰۸.

سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان که فطرتاً با آن مجهزند به شناخت حقایق جهان ماوراء طبیعت نائل آیند و این همان فلسفه الهی است. (۱)دین حقیقی مردم را جز به فلسفه الهی نمی خوانـد و این دو کاملا وحـدت هـدف دارند و آن این که انسان از روی دلیل عقلی به عالم ماورای طبیعت یقین و علم پیدا کند (۲)

واژه عقل،واژه ای ارزشی

عقـل واژه ای است که بـار ارزشـی دارد و همگـان مـدعی داشـتن آن هسـتند،از این رو معنـا و موارد اطلاـق آن نزد اصـحاب مکاتب متعدد متفاوت است.چه اینکه واژه حق و باطل و حسن و قبح نزد صحابه مذاهب گوناگون،مختلف است.

کلمه عقـلماننـد واژه درخت نیست که نزد همگـان یکسـان باشـد بنـابراین داوری تـوده مردم دربـاره افرادی که منـافع دنیـا و اغراض مادی را به خوبی و با سرعت و حدّت تشخیص می دهند،ولی در تمیز معارف والا و مطالب معنوی و اهداف اخروی و جـاودان راجـل انـد چنین است که آنهـا از عقـل خوبی برخوردارنـد.در حالی که این گروه از نظر اولیای الهی گرفتار نکراء و مبتلا به شیطنت و دهاهستند. (۳)

این تقابـل در معنـا برای بـار ارزشـی این واژه است که از یـک سو به حق و باطل در حکمت نظری و از سوی دیگر به حسن و قبح در حکمت عملی مرتبط است (الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً) ۴

واژه های ارزشـی مانند کلمات طبیعی و فاقد بار ارزشـی نیستند،که نزد همگان یکسان باشند.بلکه نزد متفکران الحادی و الهی کاملا متفاوت اند یکی فلان عمل

۱- (۱) .سیدمحمدحسین طباطبایی،علی و فلسفه الهی،مترجم سید ابراهیم سیدعلوی،ص۱۸.

۲- (۲) .همان،ص۲۱.

۳- (۳) .دَهِی-دَهاء:باهوش بودن-زیرک بودن-دَهَی:زیرکانه عمل کردن،حیله گری کردن(باکسی)

را مطابق حق،واقعیت می داند؛ازاین رو گزارش آن را صدق و عمل به آن را عدل و عامل به آن را عادل و تشخیص دهند آن را عاقل می پندارد و دیگری بر عکس.

و ازاین رو،وَثَنی ها و صنمی های باطل گرای حجاز،حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه و آله را که عقل ممثّل بود،مجنون می پنداشتند؛چه اینکه اسلام نیز آنها را فاقد شعور انسانی دانسته و از آنها با تعبیر (إِنْ هُمْ إِلاّ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ) ۱ یاد کرده است.همچنین تعبیر رسای (وَ مَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّهِ إِبْراهِیمَ إِلاّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ) ۲ «جز افراد سفیه و نادان چه کسی از آیین ابراهیم روی گردان خواهد شد؟»حاکی از این اختلاف منظر است. (۱)

نکته:درست است که واژه عقل،حسن،قبح و صدق،واژه هایی ارزشی هستند و معنا و موارد اطلاق آن نزد همگان یکسان نیست.اما واژه ارزشی عقل با احکام عقل صریح فرق دارد.چرا که احکام عقل صریح و فلسفی و کلامی و عقل ریاضی و حتی تجربی را نمی توان گوناگون دانست.

احکام علم ریاضیات و هندسه ثابت است؛آب در شرایط خاص در ۱۰۰درجه به جوش می آید؛آهن بر اثر حرارت منبسط می گردد؛بود و نبود و حادث و قدیم باهم جمع نمی گردد؛ممکن برای خروج از حالت تساوی نیاز به علتی دارد.این احکام در صورتی که خوب تفهیم گردند،غیرقابل مناقشه هستند و کسی نمی تواند در آنها تردید ایجاد نماید.

چرا که اگر احکام عقل انتزاعی و نیمه تجریدی نیز مثل موارد اطلاق واژه عقل،گوناگون و متفاوت باشد،راه تفاهم بین انسان ها مسدود می گردد و نسبیت شناخت،اساس ارتباطات و روابط اجتماعی را واژگون می سازد.

۱- (۳) .منزلت عقل در هندسه معرفتی دینی،ص۲۸.

از این رو اختلاف نگرش افراد نسبت به حقایق و گوناگونی حق و باطل و حسن و قبح از نظر فرقه ها و افرادگوناگون،نباید باعث شود که حکیم و متکلم در اثبات مدّعیات خود سستی به خرج دهد.آنها همچون انبیای الهی باید جهان بینی افراد را اصلاح نمایند تا حقایق اصیل در کام همگان شیرین باشد.

عقل و دین در تفکر اسلامی

در تاریخ تفکر اسلامی در ارتباط با تبیین نسبت بین عقل و دین،سه گروه ظهور کرده اند که هر کدام نظری خاص داشته اند:

۱.ظاهرگرایان:اینان کسانی اند که جمود بر ظواهر دینی را حتی در اصول اعتقادات،وجهه همت خویش کرده اند و هرگونه تعمّق،تدبّر یا اندیشه عقلی در معانی دینی را به شدت محکوم و مردود می دانند.برای نمونه وقتی از«مالك ابن انس»معنای استوا در آیه (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی) ۱ پرسیده شد،در جواب گفت:«الاستواء معلوم و الکیفیته مجهوله و الایمان به واجب و السوال عنه بدعه» (۱)

۲.عقل گرایان:منظور،کسانی است که قائل بوده اند همه حقایق هستی را می توان با عقل درک نمود و ازاین رو نیازی به ارسال رسل و انزال کتب آسمانی نبوده است.شاید بتوان به نحوی محمدبن زکریای رازی(۳۱۳-۲۵۱)را در این گروه قرار داد.در نظر رازی،فلسفه تنها راه نجات است و در اختیار همگان قرار دارد.«فلسفه صرفا حاکی نظرات نیست بلکه راه حیات است و مفتاح دانش و عمل.با مطالعه فلسفه می توان نفوس را از آلایش و ظلمت این جهانی پالود.» (۲)

۱- (۲) .محمد بن عبدالکریم ابی بکر الشهرستانی،الملل و النحل،ج۱،ص۱۰۵.

۲- (۳) .هیئت نویسندگان زیر نظر رادا کریشنان،تاریخ فلسفه شرق و غرب،ترجمه دکتر جواد یوسفیان،ج۲،ص۱۳۸ و ۱۳۹.

۳.عقل گرایان نقل پذیر:این گروه با اعتقاد به هماهنگی بین عقل و شریعت وعقل و نقل می گویند:همان گونه که وحی و شریعت منبع معرفت انسان است،عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است همچنین عقل و وحی و شریعت هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش می کنند؛از این رو گزارش آنها هماهنگ با یکدیگر است. (۱)

جایگاه عقل از نظر توماس آکوئیناس

توماس آکوئیناس گزاره های دینی را سه دسته دانسته است:

۱.گزاره های خردپذیر:گزاره هایی هستند که هم عقل آنها را اثبات می کند و هم می توانند متعلَّق ایمان قرار گیرند.

۲.گزاره های خرد گریز:گزاره هایی هستند که عقل نه آنها را اثبات می کند و نه نفی؛یعنی عقل در برابر آنها بی طرف است.این گزاره ها متعلَّق ایمان قرار می گیرند.

۳.گزاره های خردستیز:گزاره هایی هستند که عقل دلیلی بر ردّ آنها در اختیار دارد.در این موارد است که بین گزاره های دینی و فتوای عقل تعارض رخ می نماید و متکلّم در صدد بر می آید که با تأویل ظاهر متون دینی،آن تعارض را حل کند.

آکوئیناس مسائلی مانند«تثلیث»و«تجسّد»و«فدیه (۲)»را از مصادیق قسم دوم می داند و معتقد است بخش هایی از وحی از تمامی مراتب عقل انسانی برتر است

ص:۸۵

۱- (۱) .ر.ک:عبدالله جوادی آملی،دین شناسی،فصل پنجم.

۲- (۲) . redemption: استخلاص،فدیه یا بازخرید گناه و منظور از آن نجات انسان هاست که به واسط مصلوب شدن حضرت عیسی مسیح حاصل شده است.بنابر تعالیم مسیحیت حضرت مسیح با این کار،انسان ها را که همگی دارای گناه اولیه(original sin)بودند نجات داد و در حقیقت خود را فدا کرد و مرگ او کفّاره گناهان انسان گردید.

که هیچ نوع تفکّر فلسفی وجود ندارد که بتواند دلیل ضروری به نفع حقیقتی از این نوع اقامه کند. (۱)

نقد و بررسی

آکوئیناس در تعیین مصداق برای گزاره های خردگریز(دسته دوم)مرتکب خطا شده است.چرا که بحث تجسّد و تثلیث و فدیه از جمله اموری است که عقل در ردّ آنها برهان قطعی اقامه می نماید و به هیچ وجه عقل در برابر آنها ساکت نیست.برای نمونه،چگونه ممکن است خدای واحد بسیط واجب الوجود،مرکب از سه اقنوم(اب و ابن و روح القدس)باشد؟!

اصالت عقل در مسئله شناخت

قرآن کریم در مسئله شناخت،اصالت را از آنِ عقل دانسته می فرماید:ملحدان و مادیین گرفتار حس هستند،ازاین رو می گویند: (لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّی نَرَی اللّهَ جَهْرَةً) . (۲)اینها شناخت صحیح ندارند زیرا همان طور که وجود مجرد غایب از طبیعت،مایه تحقّق موجودی مادّی است؛شناخت عقلی نیز زمینه شناخت حسی را فراهم می کند و مردان الهی کسانی هستند که معارفشان را با ایمان به غیب تأمین می کنند: (الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ) ۳ یکی از بارزترین مصادیق غیب همان عقل مجرّد است و تنها با ایمان به غیب و اعتقاد به تجرّد عقلی است که می توان معارف عمیق الهی را که منزّه از زمان و مکان است شناخت. (۳)

ص:۸۶

۱- (۱) .اتین ژیلسون،عقل و وحی در قرون وسطی،ترجمه شهرام پازوکی،ص ۷۲.

۲- (۲) .بقره،آیه۵۵.

۳- (۴) .عبدالله جوادی آملی،تفسیر موضوعی قرآن کریم،ج۸،ص۱۰۲.

تعبیر عقل و نقل به جای عقل و دین و عقل و ایمان

ایمان،پیوند بین نفس و مطلب است و با برقراری پیوند یاد شده،نفس را مؤمن به آن مطلب می نامند.اگر مطلبی که مورد اعتماد نفس است علمی و صحیح باشد،ایمان نیز صحیح است وگرنه،آن ایمان را ایمان باطل می نامند و با توجه به اینکه کار عقل،فهم و درک واقع است،تقابل بین ایمان و عقل معنا ندارد.

همچنین تعبیر عقل و دین و تقابل آن دو صحیح نیست.زیرا دین،مجموعه معارف عقل و نقل است نه چیزی در برابر عقل.به دیگر سخن،دین را باید از دو راه عقل و نقل اثبات کرد. (۱)

عقل و وحی

تناقض عقل و وحی را هم عقل قطعی،مردود می داند و هم وحی الهی باطل می شمرد.چون هرگز دو حجّتِ هماهنگِ خداوند سبحان،مباین هم نخواهند بود بلکه عقل چراغی است روشن و وحی صراطی است مستقیم که هیچ کدام بدون دیگری سودی ندارد. (۲)

همچنین تعارض عقل قطعی با وحی قطعی ممکن نیست و بر فرض وقوع،علاج پذیر نخواهد بود.چون بازگشت تعارض هر یک از دلیل های قطعی با دیگری به این است که در واقع یک دلیل قطعی با خودش معارض باشد.زیرا مبنای همه ادلّه قطعی همان اصل امتناع جمع دو نقیض است.اگر یک دلیل قطعی شد،یعنی به این اصل غیرقابل زوال استناد دارد و هرگز ممکن نیست خلاف آن دلیل،دلیل قطعی دیگری باشد؛زیرا آن دلیل مخالف نیز در اثر قطعی بودنش حتماً باید به اصل

۱- (۱) .دین شناسی،ص۱۲۶.

۲- (۲) .عبدالله جوادی آملی،پیرامون وحی و رهبری،ص۲۵۵.

عـدم تنـاقض مسـتند باشـد.یعنی بـه اسـتناد همـان اصـلی کـه دلیـل قطعی اول به اعتمـاد بر او یقینی بـود و به این ترتیب،لازمه آن،فروریختـن هردو دلیـل و باطـل شـدن هر دوی آنهـا خواهـد بـود.زیرا هر کـدام نقیض دیگری است و صـدق هر دوی آنها مسـتلزم جمع دو نقیض است و اگر اجتمـاع دو نقیض جایز باشـد که امتناع آن همان اولین اصل بـدیهی در قضایا است،مجالی برای قطعی بودن هیچ کدام از آنها نخواهد بود.چون عقل قطعی،ضـرورت وحی و عصـمت آن را تبیین می کند و وحی قطعی نیز به عقـل قطعی حجّیت داده و بـا آن احتجاج نموده و رهاورد خود را با ادلّه عقلی بیان کرده است و همه صاحبان عقل را به تحدّی و مبارزه فرهنگی فراخوانده و با معیارهای عقل قطعی عرضه می شود و سخن می گوید.

بنـابراین تعـارض بین عقـل قطعی و وحی قطعی ممتنع خواهـد بود؛چون بـازگشت آن به تعـارض شـیء با خودش است از این رو،علاج آن هم بر فرض وقوع،محال است؛چون ترجیح هر کدام بر دیگری،مستلزم فروریختن هر دو با هم است. (۱)

تعارض ظواهر لفظی با برهان عقلی

به فرموده مرحوم علامه طباطبایی:«ظواهر لفظی یقین آور نیستند.بنابراین نمی توانند در مقابل برهان عقلی مقاومت کنند.برهان از مقـدماتی تشـکیل شـده است که عقل چاره ای جز تسلیم در برابر آن ندارد.پس نمی توان علم حاصل از برهان را با ظواهر ظنّی نصوص دینی هم تراز دانست و در تقدیم دلیل عقلی بر دلیل نقلی تردید نمود.

پـذیرفتن براهین عقلی در اصول دین امـا قائل نشـدن به جایگاه عقل در فروع دین،منجر می شود به این که مقـدمه را به واسـط نتیجه ای که مترتّب بر همان مقدمه است ابطال نموده اید و این تناقضی آشکار است.در واقع شما به واسطه ابطال

۱- (۱) .ر.ک:همان،بخش دوم،فصل دوم.

حکم عقل،نقل را نیز ابطال نموده اید؛زیرا حجّیت نقل مستند به عقل است. (۱)

آری کتاب و سنت از پیروی آنچه که قطعاً و صراحتاً در مقابل معارف قطعی دینی قرار می گیرد،نهی می کند.این هم در واقع بازگشتش به همان حجّیت عقل است؛زیرا حقانیت و درستی معارف قطعی دین را خود عقل به اثبات رسانده است.پس چگونه می تواند دوباره برهان اقامه کند بر نفی آنچه که پیش از این،برهان بر اثبات آن اقامه کرده است. (۲)

مرحوم علامه از کسانی که با عقل و منطق مخالفت می ورزند و در ردّ آنها از خود عقل و منطق بهره می گیرند اظهار شگفتی می کند.ایشان به چند مورد از ادلّه مخالفان اشاره می کند.به طور مثال:«اگر منطق موصل به حقیقت می بود،میان اهل منطق اختلافی یافت نمی شد.در حالی که اختلاف در میان آنها وجود دارد»یا«سلوک عقلی چه بسا انسان را به مخالفت صریح با کتاب و سنت می کشاند؛چنان که برخی آراء فلاسفه چنین است».

در مثال اول به طور ناخودآگاه از قیاس استثنایی استفاده شده ودر مثال دوم نیز مغالطه ای رخ داده است با این بیان که شکل قیاس و مواد صحیح آن هیچ گاه انسان را به خطا نمی کشاند وآنچه موجب خطا می شود مواد فاسدی است که در قیاس مورد استفاده قرار می گیرد. (۳)

هماهنگی عقل و وحی

قرآن کریم،برهان عقلی و علم قطعی را دلیل حقانیت وحی آسمانی دانسته و رأی خردمند را معرف درستی وحی و سند واقعیت آن می داند و علم برهانی را

۱- (۱) .محمدباقر مجلسی،بحارالانوار،پاورقی مرحوم علامه،ص۱۰۴.

۲- (۲) .المیزان،ج۵،ص۲۶۳.

۳- (۳) .همان،ص ۲۶۱.

موجب پذیرش وحی می شناسد: (وَ یَرَی الَّذِینَ أَوتُوا الْعِلْمَ الَّذِی أَنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ هُوَ الْحَقَّ وَ یَهْدِی إِلی صِراطِ الْعَزِیزِ الْحَمِیدِ) ۱ «و آنان که اهل علم و دانش گردیدند،یقیین داشتند که قرآنی که بر تو نازل گشته از جانب پروردگار تو به حق نازل شده است و رهنمای خلق به راه خدای بی همتای ستوده صفات است.»

یعنی علمای الهی که بر اساس برهان قطعی به معارف رسیدگی می نمایند،معتقد به حقّانیت وحی و قرآن بوده و نظر آنان بر این است که قرآن راهنمای صراط پروردگار عزیز و محمود است که تمام حمد و ستایش ها از آن اوست.این تعبیر ناظر به آن است که انکار وحی در اثر نبود علم قطعی است.یعنی جهل است که سبب نپذیرفتن حقانیت قرآن می شود.

قرآن کریم در این باره می فرماید: (فَخَرَجَ عَلی قَوْمِهِ فِی زِینَتِهِ قالَ الَّذِینَ یُرِیدُونَ الْحَیاهَ الدُّنْیا یا لَیْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِیَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِیمٍ * وَ قالَ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَیْلَکُمْ ثَوابُ اللّهِ خَیْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً وَ لا یُلَقّاها إِلاَّ الصّابِرُونَ) ۲ هنگامی که قارون با شکوه مادی و با استعلا و استکبار بر قومش بیرون می آمد و خودنمایی می کرد کسانی که جز دنیا چیزی نمی خواستند می گفتند:کاش برای ما هم مانند آنچه برای قارون است می بود و اما کسانی که از علم برخوردار بودند می گفتند:وای بر شما!ثواب و پاداش پروردگار در برابر ایمان و کار شایسته بهتر از زرق و برق فریبای قارونی است و این حقیقت را جز بردباران و افراد شکیبا کسی تلقی و ادراک نمی نماید.

بنابراین ملاک تعیین نظام ارزشی با عقل و علم قطعی تبیین می شود.چه این که تبیین معارف واقعی نیز با برهان قطعی است و دانشی که به معارف الهی نیندیشد و به نظام ارزشی واقعی پی نبرد علمی است ضعیف و غیرقابل اعتماد.

ص:۹۰

سراسر قرآن کریم دعوت به تعّقل و تفکّر و تـدبّر و تحصـیل یقین وعلم و قطع است.یا معارف بلند وحی را به صورت براهینی عقلی در مقـام احتجـاج بـا منکرینِ معـارف،بیـان می کنـد؛یـا ادلّه غیرقطعی بت پرسـتان و مادی گرایان را داحض و فروریخته دانسـته و بـا برهـان قطعی،سـبب فروریختگی آنهـا را تفهیم می نمایـد.یا از اعتماد بر ظّن و خرص و تخمین و شکّ و تردیـد و جهل و هر چه غیرعلمی و غیرقطعی است باز می دارد.از این جهت قرآن کریم به عنوان نور معرفی شـده که هیـچ گونه ابهام و پیچیـدگی و شـکّ و گمان و هرچه غیرقطعی است در حریم آن راه نـدارد.زیرا هرکـدام از اینها به نوبه خود تیره و کمرنگ یا تاریک و مبهم هسـتند و با حقیقتی که عین نور است سازگار نیستند.ازاین رو اصرار وحی آسمانی برآن است که انسان قبل از هر چیز،محقِّق باشد و با یقین اقدام کند و هیچ کاری را بدون تحقیق،نفی یا اثبات ننماید.

از امام صادق علیه السـلام روایت شده است که خداوند بندگانش را طبق دو آیه از قرآن کریم موظف ساخته که چیزی را که نمی داننـد نگویند و نیز چیزی را که آگاه نیسـتند رّد نکنند. (۱)یکی این آیه است که (أَ لَمْ یُؤْخَـذْ عَلَیْهِمْ مِیثـاقُ الْکِتابِ أَنْ لا یَقُولُوا عَلَی اللّهِ إِلاَّـ الْحَقَّ) ۲ «آیـا از آنـان پیمان کتاب آسـمانی گرفته نشـد که به خـدا جز حرف حق و سـخن راست نسـبت ندهنـد؟»و دیگری این آیه است که (بَـلْ کَـذَّبُوا بِمـا لَمْ یُحِیطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمّـا یَأْتِهِمْ تَأْوِیلُهُ) ۳ «بلکـه چیزی را که علمشـان به آن احاطه نـدارد و حقیقت باطن آنرا درک نکرده انـد،انکار می کننـد.بنابراین وظیفه انسان در تأمین حیات معقولش آن است که هم در تصدیق محقق باشد و هم در تکذیب

۱- (۱) .کافی،کتاب العلم،باب النهی من القول بغیر علم.

صاحب نظر و محقّق و این بیان،حمایت صریح وحی از عقل و یقین است.

قرآن کریم در مقام احتجاج با بت پرستان حجازِ آن روز و همه غیرموحدان در طول تاریخ می فرماید:سخن شما را یا باید عقل قطعی تثبیت کند یا وحی آسمانی تأیید نماید و کلامی که نه از عقل یقینی برخوردار است و نه از نقل قطعی به نام وحی الهی بهره مند است،معتبر نخواهد بود و هرگونه ادعایی که با یکی از این دو سند قطعی اثبات نشود گزاف و یاوه بوده و فاقد تمام ارزش های اعتقادی است.

(وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاّ یَخْرُصُونَ أَمْ آتَیْناهُمْ کِتاباً مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِکُونَ بَلْ قالُوا إِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنّا عَلی آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ) ۱ و مشرکان می گویند اگر خدا می خواست ما فرشتگان را نمی پرستیدیم.گفتار آنها از روی علم و دانش نیست بلکه با وهم و پندار باطل خویش سخن می گویند.آیا بر آنها پیش از این کتابی فرستادیم که در این سخن و عقیده باطل به آن کتاب استدلال می کنند؟بلکه گفتند ما پدرانمان را به عقاید و آیینی یافتیم و البته ما هم در پی آنها بر هدایت هستیم.

مشرکان بت پرست،خداوند را به عنوان خالق نظام هستی و نیز به عنوان ربّ مجموعه آفرینش می پذیرفتند؛ولی برای هر واحدی از زمین و آسمان و دریا و صحرا و مانند آن،ربّی جداگانه قائل بودند که در حوزه ربوبیّت خود مستقل است و تأمین سود و زیان مربوبین او مستقیماً در اختیار خود اوست.گرچه همه ارباب گوناگون تحت تدبیر«رب الارباب»یعنی خداوند جهان قرار دارند.

چون این گروه در توحید ربوبی مشرک بودند،در توحیدی عبادی و الهی نیز شرک می ورزیدند و در نتیجه اصل وحی و نبوت را گذشته از آن که دریافت آن مقام بلند را برای بشر ممکن نمی دانستند،انکار می کردند.زیرا معتقد بودند که

خداوند جهان،تدبیر مستقیمی راجع به جوامع انسانی ندارد تا برای آنها خط مشی تعیین نماید و به آنان دستوری بدهد.

استدلال محققین آنها به صورت یک قیاس استثنایی در آیه ای که ذکر شد چنین آمده است:اگر خداوند می خواست ما بت ها را نپرستیم ما آنها را پرستش نمی کردیم.زیرا اگر می خواست حتماً برابر با خواست و اراده او کار انجام می شد،چون اراده او قاهر است و فوق اراده ماست.بنابراین عبادت خداوند لازم نیست و تنها عبادت بتان را باید به جای آورد.

شبیه این احتجاج در سوره انعام آیات ۱۴۸و۱۴۹ و سوره نحل آیه ۳۵ نیز آمده است.این استدلال های واهی مشرکین،گاهی برای انکار توحید ربوبی و زمانی برای نفی وحی و نبوت پیامبران حق بود.زیرا اگر نبوت و پیامبران،حق می بود دیگر مشرکین توان تحریم بعضی از امور را به عنوان قانون نداشتند.چون پاره ای از چیزها را خودشان تحریم کرده اند و درباره آنها قانون گذاشته اند،پس معلوم می شود که وحی و نبوتی در کار نیست.اما آنچه مقّلدانِ آنان می گفتند این است که:ما تبار و نیاکان خود را بر عبادت بتان و تکریم آنان یافتیم و ما همان سنت دیرپا و کهن گذشتگان خود را اسوه قرار داده و بدآن اقتدا می کنیم.

قرآن کریم چون کتاب حق است ندایش همواره دعوت به تحقیق است و دستوری که به جوامع انسانی می دهد این است که هر فرد موظّف است یا خود پژوهش گر و اهل تحقیق باشد یا پیرو محقّقان و مقلّد پژوهش گران باشد،که تقلیدی این چنین،به نوبه خود،تحقیق است و هرگز اجازه تقلید کورکورانه را نداده است.چه این که سخن غیراهل تحقیق را مسموع نمی داند و صرف آن که سنّت کهن تبار و نیاکان مردمی،پرستش موجود خاصی بوده است،هرگز مجوز پیروی و موجب اقتدا نخواهد شد و این پیروی،جز تقلیدی کورکورانه نیست.

ص:۹۳

آنگاه به نقد احتجاج محققان از اهل شرک می پردازد و در بسیاری از موارد می گوید:کلامی حق و مورد پذیرش است که یا بر محور علم و عقل باشد یا بر مدار وحی آسمانی قرار بگیرد. (ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاّ یَخْرُصُونَ) ۱ گفتار آنها از روی علم و دانش نیست بلکه با وهم و پندار باطل خویش سخن می گویند. (أَمْ آتَیْناهُمْ کِتاباً مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِکُونَ) ۲ آیا بر آنها پیش از این کتابی فرسادیم که در این سخن و عقیده باطل به آن کتاب استدلال کنند؟

سخنی که نه مورد تثبیت عقل قطعی است و نه مستند به وحی قطعی،گزاف بوده و قابل اعتماد نخواهد بود.این بیان یعنی حصر دلیل در عقل قطعی و وحی قطعی،در موارد دیگر نیز در قرآن مطرح است؛مانند سوره احقاف آیه۴ (قُلْ أَ رَأَیْتُمْ ما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ أَرُونِی ما ذا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْکٌ فِی السَّماواتِ ائْتُونِی بِکِتابٍ مِنْ قَبْلِ هذا أَوْ أَثارَهٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ) ای رسول ما به مشرکان بگو جز خدا همه آن بت هایی که به خدایی می خوانید به من نشان دهید که آیا در زمین چیزی آفریده اند یا شرکتی با خدا در خلقت آسمان ها دارند یا از کتب آسمانی پیشین دلیلی بر خدایی بتان دارید؟اگر راست می گویید و کمترین اثر و نشانه ای بر درستی عقیده شرک یافته اید بر من بیاورید.

چون نه کتاب آسمانی،بت پرستی را روا می شمرد و نه عقل آن را صحیح می داند.(زیرا هیچ نقش بنیادینی برای آنها در نظام آفرینش نمی بینید)ازاین رو پرستش آنها را روا نمی داند.بنابراین شرک امر یاوه و باطلی خواهد بود و منشائی جز گمان و وهم نداشته و مبدائی جز هوی نخواهد داشت.زیرا اگر

چیزی علمی نباشد،وهمی و ظّنی بوده و چیزی که برابر هدایت وحی نباشد،مطابق هوی خواهد بود.ازاین رو قرآن کریم،مکتب های انحرافی و مخالف توحید را ناشی از ظن و خرص و وهم دانسته و متّکی به هوی و بیهوده گرایی پیروان آنها می داند: (إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ ما تَهْوَی الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدی .... وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) ۱ و مشرکان در بت پرستی از چیزی جز هوای نفس فاسد خود پیروی نمی کنند...و حال آن که به آن هیچ علمی ندارند و جز درپی گمان و پندار نمی روند و ظن و گمان هم در فهم حقیقت هیچ سودی ندارد.

آنگاه به طور کلی پیروی از چیزی که یقیناً روشن نیست و انسان به او علم ندارد در قرآن کریم نهی شده است (وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً) ۲ و هرگز آنچه را که علم و اطمینان نداری دنبال مکن که در پیشگاه خدا گوش و چشم و دل همه مسئولند. (۱)

ص:۹۵

۱- (۳) .ر.ک:عبدالله جوادی آملی،پیرامون وحی و رهبری،مقاله پنجم،بخش سوم.

سوالات درس

۱.معنای واژه های عقل،لُبّ،حجر و قلب را بیان نمایید.

۲.معنای اصطلاحی عقل را در قرآن کریم از دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی توضیح دهید.

۳.تفکر عقلی در قرآن کریم را توضیح دهید.

۴.نقش بصیرت و فهم در دین را توضیح دهید.

۵.عقل و دین در تفکر اسلامی و مواجهه گروه های مختلف با آن را توضیح دهید.

۶.هماهنگی عقل و وحی را توضیح دهید.

ص:۹۶

۵-عقل و تعقّل در روایات حضرات معصومین علیهم السلام

طرز تفکر فلسفی در بیانات پیشوایان شیعه

چنان که برای اهل تتبع در جوامع حدیث روشن است،بیاناتی که در زمینه تفکر فلسفی وارد شده است بسیار بوده و هر متتبعی به صدها حدیث از این قبیل می تواند دست یابد.بدیهی است که استیفای بحث در مقاصد این بیانات و توضیح کامل آنها،بحث های طولانی که در صدها صفحه نمی گنجد لازم دارد که از یارای بیان در این چند صفحه بیرون است.تنها چیزی که باید در این بیانات به سوی آن کاملا توجه نمود سه چیز است:

۱.تنظیم استدلالی سخن و و ترتیب قیاس و نتیجه که در بیانات مذکور مشهود است.

۲.یک دسته اصطلاحات که در زبان عربی سابقه نداشته اند و مخصوصا وقتی به وجود آمده اند که هنوز اصطلاحات فلسفی گذشتگان در میان عرب ها انتشار نیافته بود.

۳.این بیانات در فلسفه الهی،یک رشته مطالب و مسائل را حل می کند که علاوه بر این که در میان مسلمین مطرح نشده بود و در میان اعراب مفهوم نبوده

ص:۹۷

است،اساساً در میان کلمات فلاسفه قبل از اسلام که کتاب های آنها به عربی نقل شده،عنوانی ندارد و در آثار حکمای اسلام که از عرب و عجم پیدا شده و آثاری از خود به جا گذاشته اند یافت نمی شود.این مسائل همان طور مبهم باقی مانده بودند و هر یک از شارحان بر حسب گمان خود،آنها را تفسیر می کردند تا این که به تدریج تا حدّی روشن شدند و در قرن یازده هجری حل شده و مفهوم گردیدند.مانند مسئله«وحدت حقّه در واجب»و این مسئله که«ثبوت وجود واجبی،همان ثبوت وحدت اوست»واین مسئله که«واجب،معلوم بالذّات است»و این مسئله که«واجب خودبه خود و بلاواسطه شناخته می شود و همه چیز با واجب شناخته می شود،نه بر عکس»و نظایر این مسائل.این ها سلسله مسائلی هستند که با گذشتن قرن های زیادی از صدر اسلام حل نشده بود و حتی در کلمات و آثار فضلای امّت از طبقات مختلفه صحابه و تابعین و فقها و متمکلین و محدثین و حکمای اسلام،نمونه ای از آنها هم در دست نیست. (۱)

فضیلت عقل

در روایات معصومین علیهم السلام از عقل و تعقّل در عالی ترین درجه تمجید و تجلیل شده است.و آن ذات های مقدّس،همه انسان ها را به سیر در مسیر عقل و منطق تشویق نموده اند.به ویژه از پیروان و شیعیان معصومین علیهم السلام توقّع تبعیت بیشتری وجود دارد.

در روایتی از رسول اکرم صلّی الله علیه و آله قوام انسان به عقل وی دانسته شده و حقیقت دین به عقلانیت تعریف گشته است.به شکلی که بدون دارا بودن این فضیلت،

۱- (۱) .ر.ک:شیعه(مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن)،ص۱۱۷-۱۱۸

نمی توان دین را شناخت و از آن بهره مند شد:«قوام المرء عقله و لا دین لِمَن لا عقل له». (۱)

در بیان مولا امیرالمؤمنین علیه السلام فهم و درک در سایه سار عقل معنا پیدا می کند و ایشان،آن را رسول حق معرفی نموده اند:«من عَقَل فَهِمَ-اَلعقلُ رسول الحقّ». (۲)

در حدیثی از امام صادق علیه السلام عقل به عنوان زینت و نور از ناحیه خداوند برای خلق ذکر شده و وسیله استدلال و شناخت خداوند معرفی گشته است:«اِنَّ اوّل الامور و مَبدأها و قُوّتها و عماراتها الّتی لا ینتَفع بشیء الّا به العقلُ الذّی جَعله الله زینه و نوراً لهم فَبِالعقل عَرَف العباد خالقهم و انّهم مَخلوقون...» (۳)

آغاز و نخست هر چیز و نیرو و آبادانی که هر سودی تنها به آن مربوط است،عقل است که خدا آن را زینت و نوری برای خلقش قرار داده است.پس با عقل،بندگان خالق خود را بشناسند و بدانند که آنها مخلوق اند و او مدبّر و ایشان تحت تدبیر او هستند و این که خالقشان پایدار است و آنها فانی هستند و به وسیله عقول خویش با دیدن آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز استدلال کردند که او و این ها خالق و سرپرستی دارند ازلی و ابدی و با عقل تشخیص زشت و زیبا دادند و دانستند در نادانی،تاریکی و در علم،نور است.این است آنچه عقل به آنها راهنما گشته است.»

عقل مطبوع و عقل مسموع

اشعاری به امیرالمؤمنین علی علیه السلام منسوب است که در آنها ایشان عقل را به

۱- (۱) .بحارالانوار،۱،۹۴،۱۹.

۲- (۲) .عبدالواحد آمدی،غررالحکم و دررالکلم،ص ۵۰-۵۳.

۳- (۳) -اصول کافی،ج ۱،ص ۲۹.

دو قسم مطبوع و مسموع تقسیم نموده اند.البته بیانی هم در نهج البلاغه مؤید این کلام وجود دارد:

رأیت العقل عقلین فمطبوع و مسموع

ولاینفع مسموع اذا لم یک مطبوع

کما لاینفع الشمس وَ ضُوء العین ممنوع (۱)

عقل بر دو قسم است:مطبوع و مسموع و تا عقل مطبوع در وجود انسان نباشد،عقل مسموع سودی نمی بخشد؛همچنان که وقتی چشم ناتوان باشد،نور خورشید نفعی نمی رساند.حضرت در نهج البلاغه تحت عنوان علم،همین تقسیم بندی را آورده اند:«العلم علمان:مطبوع و مسموع و لاینفع المسموع اذا لم یکن المطبوع.» (۲)

مؤلف کتاب مفردات،عقل مطبوع را قوه ای تعریف کرده است که آماده دریافت علم و پذیرای آن است و عقل مسموع را علمی می داند که توسط عقل مطبوع کسب می گردد. (۳)

جناب ابن میثم درباره علم مطبوع و مسموع معتقد است که مقصود امام علیه السلام از علم مطبوع،عقل بالملکه است یعنی استعداد رسیدن به علوم اکتسابی از طریق علوم بدیهی و ضروری و مقصود از علم مسموع همان شنیده های دانشمندان است. (۴)

ابن ابی الحدید در این باره می گوید:مردم دو گروه اند.عده ای بدون تأمل و تدبّر به نتیجه می رسند.اینها از عقل غریزی یا مطبوع برخوردارند و عده ای

۱- (۱) .مفردات الفاظ القرآن،ص۵۷۹.

۲- (۲) .گردآوری سیدرضی،نهج البلاغه،ترجمه محمد دشتی،حکمت ۳۳۱.

۳- (۳) .مفردات الفاظ القرآن،ص۵۷۸.

۴- (۴) .کمال الدین میثم بحرانی،شرح نهج البلاغه ابن میثم،ج۵،ص۶۹۳.

محتاج تـدبّر و تعلّم و نیازمنـد علم مسـموع اند.این بیان حضـرت که اگر مطبوع نباشد،مسـموع سودی ندارد به این معناست که اگر استعدادی در کار نباشد،درس و تمرین و تکرار بی فایده است. (۱)

به فرمـوده آیت الله جـوادی آملی در این بـاب،دانش دو قسـمت است:«بخشـی که از بیرون می آیـد و بخشـی که از درون می جوشـد.تا انسـان از درون عـالم نباشـد علم بیرونی نافع نیست.مکتب رفتن و در محضـر اسـتاد نشسـتن،کتاب خوانـدن و سـخن آموختن تا زمانی که علم در جان انسان شکوفا نباشد و نور نتابد سودی ندارد. (۲)»

قلمرو عقل

در بیانـات اولیای دین علیهم السـلام عقل به نحوی معرفی گشـته است که کارایی آن،همه ساحت های نظری و عملی را شامل می گردد.چند نمونه از این بیانات را مورد عقل ذکر می کنیم:

امام علی علیه السلام:«العقل مُصلِحُ کلّ امرٍ» (۳)عقل اصلاح کننده هر چیزی است.

امام علی علیه السـلام:«العقل ان تقول ما تعرف و تعمل بما تنطق به» (۴)عقل یعنی گفتار در راسـتای معرفت و عمل در راستای گفتار.

امام علی علیه السلام:«العقلُ مُنَزِّه عن المُنکَر آمِرُ بِالمعروفِ» (۵)عقل بازدارنده از بدی ها و امرکننده به خوبی هاست.

ص:۱۰۱

۱- (۱) .ابن ابی الحدید،شرح نهج البلاغه،تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم،ج ۲۰،ص۲۵۳.

۲- (۲) .حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه،ص۶۹.

۳- (۳) .غررالحکم،۴۰۴.

۴- (۴) .همان،۲۱۴۱.

۵- (۵) .همان،۱۲۵۰.

در تعابیر آن ذات های مقدّس،همه صفات و محسنات اخلاقی از آبشخور عقل ارتزاق می نماید.چند مورد از این روایت ها در پی می آید:

حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه و آله:«اَعقل النّاس اشَدُّهم مداراةً لِلنَاس» (۱)عاقل ترین مردم کسی است که مدارایش نسبت به مردم بیشتر باشد.

امام علی علیه السلام:«العقلُ شَجرةُ ثَمَرُها السخأ وَ الحَیاء» (۲)عقل،درختی است که میوه آن سخاوت و حیا است.

امام باقر علیه السلام:«مِمّا اوحی الی موسی علیه السلام...اَنا اواخذ عبادی عَلی قَدرِ ما اعطیتُهم مِنَ العَقل» (۳)از جمله اموری که خداوند به حضرت موسی وحی کرد این بود که:من بندگانم را به قدر عقلی که به آنها داده ام مؤاخذه می نمایم.

حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه و آله:«انّما یدرک الخیرکُلّه بالعقل»همه خوبی ها به واسطه عقل درک می گردد. (۴)

عقل و بندگی

در روایات و احادیث حضرات معصومین علیهم السلام وارد شده است که هر قدر شناخت انسان از حقایق و در رأس آنها از حضرت حق بیشتر باشد،هم عبودیت خداوند کامل تر می گردد و هم لذّت عبادات در کام انسان شیرین تر جلوه می کند.

چون انسان در دوران زندگی با موانع مختلف برخورد می نماید و از هرسو مصائب و مشکلات فراوان و تردیدها و تشکیکات گوناگون همچون تندباد

۱- (۱) .شیخ صدوق،الامالی،۴،۲۸.

۲- (۲) .غررالحکم،۱۲۵۴.

۳- (۳) .بحارالانوار،ج۱،ص۹۱.

۴- (۴) .همان،ج۷۷،ص۱۵۸.

فضای باور وی را غبارآلود می کند.از این رو کسانی که نسبت به مبدأ و معاد و اصول اعتقادی،باور یقینی و روشنی ندارند دچار تزلزل و انحراف می شوند.وقتی خورشید عقل در زندگی انسان طالع گشت دیگر خبری از تاریکی جهالت و تشویش و یأس نخواهد بود.

در بیان امیرالمؤمنین علی علیه السلام:عقل برترین چیزی است که خداوند به واسطه آن بندگی می شود:ماعُبِد الله بشیء افضل من العقل (۱)

همچنین مطیع ترین انسان ها در برابر خداوند،عاقل ترین آنها است:

«اَعقل الناس اطوعَهم لِله سُبحانَه» (۲)

از نظر ایشان،به وسیله عقل ها اعتقاد به وجود خداوند پیدا می شود و به اقرار به وجود خداوند،ایمان کامل می گردد:«بالعقول یعتقد التصدیق بِاللهِ و بِالاِقرار یکمُلُ الایمان» (۳)

حکومت عقل و منطق

نزدیک شدن به حکومت منطق و خارج شدن از تحت سیطره و حکومت احساسات،دلیل بر پختگی و تکامل روح است.معمولاً در زندگی،هر اندازه از سنین عمر می گذرد و تجربه زیادتر می شود منطق و عقلانیت در وجود انسان قوّت می گیرد.البته تنها مرور زمان و گذشتن عمر کافی نیست که انسان را اهل منطق و تعقّل کند.این فضیلت اخلاقی نیز مانند همه فضایل دیگر،تمرین و ممارست و مجاهدت لازم دارد.

۱- (۱) .ثقه الاسلام کلینی،اصول کافی،ج۱،ص۱۸.

۲- (۲) .غررالحکم،۵۲.

۳- (۳) .ابو محمد الحسن بن علی الحرّانی،تحف العقول،تحقیق علی اکبر غفاری،ص۶۶.

اولاً انـدوخته علمی و سـرمایه فکری لازم است ثانیاً انسان بایـد مـدتی با زحمت خود را وادار کنـد که در پیشامـدها و تصـمیم گیری ها زیاد فکر کند و تا عواقب و نتایج کاری را کاملاً نسنجد به هیجانات درونی خود ترتیب اثر ندهد. (۱)

رسول اکرم صـلّی الله علیه و آله در مورد اهمیت تعقـل و تـدبیر می فرمایـد:«مـا اخافُ عَلی امَّتی الفقرَ وَلکن اخافُ علیهم سُوءَ التدّبیر» (۲)یعنی نگرانی من بر امّتم از ناحیه فقر نیست(فقر دردی است که علاجش دشوارنیست)نگرانی من از ناحیه سوء تدبیر و قلّت میزان منطق و استدلال است.

عقل و دین

به فرموده آیت الله مطهری:کلیسا در ابتـدای ظهور علم در دوره رنسانس چنـد اشـتباه بزرگ کرد:میان دین و زندگی معتدل و شرافت منـدانه دنیـا جنـگ انـداخت.میان عقل و ایمان جنگ انـداخت.گفت:اصل اصول دین از حوزه عقل خارج است.منطقه ممنوعه برای عقل است.اما این خیلی افتخار بزرگی است که از صـدر اسـلام علمای اسـلام آمدنـد گفتند که بین عقل و ایمان هماهنگی است.(کل ما حکم به العقل حکم به الشـرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل)مقصودشان این بود که اگر واقعا یـک چیز را عقـل اکتشـاف کنـد و مـا فرضاً دلیل نقلی نداشـته باشـیم،همین اکتشاف عقل کافی است که بفهمیم اسـلام با این موافق است،یعنی مقررات اسـلام بر اسـاس یـک مجهولاـت و مرموزات و خارج از دسترس انـدیشه،فکر و عقل نیست.براساس یک سلسله مصالح و مفاسد در زندگی بشر است که برای عقل قابل مطالعه است.

قاعده«کل ما حکم به الشرع حکم بالعقل»می خواهد بگوید اسلام یک

۱- (۱) .مرتضی مطهری،بیست گفتار،ص۴۳.

۲- (۲) .ابن ابی جمهور،عوالی اللالی،تحقیق مجتبی العراقی،ج۴،ص۳۹.

دین منطقی است.فرضاً فلسفه یک حکمش الآن برای عقل روشن نیست،ولی یک امر مرموز مربوط به عالم مجهولات هم نیست که اصلاً به کلی ضدعقل باشد.ایمان غیر از عقل نیست.حساب این که ایمان از عقل جداست در اسلام وجود ندارد و همین امر قدرتی به اسلام بخشیده است.اصول دین اسلامی که اساساً منطقه انحصاری عقل است به عکس مسیحیت که اصول دین برای عقل منطقه ممنوعه است.این مسئله سبب شده است که به علمای اسلام یک میدان باز بدهد که در مسائل،عقل را دخالت بدهند. (۱)

عقل و اصول دین

تعهد به مضمون وحی و ادلّه نقلی باید در سایه اثبات عقلانی مبادی آن صورت گیرد.قبل از ورود به عرصه دین و دل سپردن به آموزه های نقلی،این عقل است که با کارایی خود متصدی اثبات مبدأ و معاد و حقایق عقیدتی است.این مسئله،یک دور باطل است اگر برای توجیه ابتدایی اثبات خداوند و اسماء و صفات آن حضرت به آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام استناد نماییم.چگونه می توان در ابتدای کار برای کسی که هنوز با اصول دین آشنایی ندارد از کتاب و سنت دلیل آورد؟آری در یک فرض این روند صحیح و منطقی است و آن این که آیه و یا روایت،حکمی عقلی را تبیین نموده باشد.تا حجیت و جایگاه قرآن و سنّت توسط عقل تثبیت نگردد استناد به کتاب و سنّت صحیح نیست.

«اگر متکلّم پیش از تنقیح برهانی و استدلالی مبانی،وارد فن جهان بینی شود و متعهدانه مضمون نقل را بپذیرد،جزء محدثان است،نه کسانی که رویکرد عقلانی به مفاد دین دارند؛زیرا از دو حال خارج نیست:یا بدون اثبات برهان مبانی به خدمت نقل رفته و مفاد آن را گردن نهاده است؛که در این صورت مقلّد است،نه محقّق و

ص:۱۰۵

۱- (۱) .مرتضی مطهری،مجموعه آثار،ج۲۱،ص۴۶۱ و ۴۸۵.

متکلم،و اگر پس از اثبات برهانی و عقلانی،متعهد به نقل و وحی شده،پس نخست فیلسوف و مُبرهِن بوده است و سپس متکلم و متعهد به محتوای شرع و در این نکته و جهت،با فیلسوف مسلمان هم سو و هم مسیر است». (۱)

این سلوک عقلی و یقینی،مخصوص متکلم و فیلسوف نیست؛بلکه همه اهل دیانت را شامل می گردد.البته به خاطر ضعف و قوّتِ توان عقلی و فکری افراد،این روند مقول به تشکیک می گردد و لکن حکم اساسی همان حکم مذکور است که تا جایگاه مبدأ و معاد برای انسان از طریق فکر و تعقل یقینی حاصل نشود،مراجعه به کتاب و سنت یک حرکت دوری است.

مرحوم علامه طباطبایی می فرماید:متن الهیات،مجموعه بحث هایی است عقلی محض که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود،وحدانیت و سایر صفات کمال و لوازم وجود او از نبوت و معاد می باشد و این ها مسائلی هستند به نام اصول دین که ابتدائاً باید از راه عقل اثبات شوند تا ثبوت و حجیت کتاب و سنّت تأمین شود،وگرنه استدلال دوری است و دوری باطل.حتی در مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت وی در کتاب و سنت وارد است،به همه آنها از راه عقل استدلال شده است. (۲)

«در اصول دین اسلام،عقل اساسی ترین نقش را ایفا می کند.اصل توحید و ایمان به خدای واحد جز از راه عقل مورد قبول نیست.اسلام در اینجا شعار«خذ الغایات و اترک المبادی»را قبول ندارد.بلکه باید همان غایت را با تحقیق عقل شناخت و پذیرفت». (۳)

۱- (۱) .منزلت عقل در هندسه معرفت دینی،ص۱۶۳.

۲- (۲) .سیدمحمدحسین طباطبایی،بررسی های اسلامی،به کوشش سید هادی خسروشاهی،ج۲،ص۸۳-۸۴.

۳- (۳) .مجموعه آثار،ج۲۳،ص۱۸۵.

شکوفاگران عقل

پیـامبراکرم صـلّی الله علیه و آله فرموده انـد:«اَلنّاس معادن کمعادن الـذهَب و الفِضَّه» (۱)«مردم معـادنی ماننـد معادن طلا و نقره هسـتند».هیـچ انسانی بدون این گنجینه درونی آفریده نشده است.هرچند اسـتعداد همه افراد بشـر برای دریافت اندیشه صائب و انگیزه صالح یکسان نیست.

زمینه اندیشه و انگیزه خردمندانه در همه انسان ها وجود دارد.ولی بسیاری از آنان این گوهرهای گران بها را در میان اغراض و غرایز پلید مادی به خاک سپرده اند؛زیرا خواسـته های مادی با جهان طبیعت پیوند خورده و به زندگی روزمره وی گره خورده است و لازمه زندگی در این جهان خاکی،پیوستگی با چنین امیالی است.

پیامبران که خلیفه خـدا و امانت دار الهی انـد با تعدیل اغراض و تهذیب غرایز،غبارها را از چهره گنجینه درونی بشـر که امانت الهی است و باید به مقام جانشـینی خدا بار یابد می زدایند و او را از سـرمایه های نهاد خویش آگاه می کنند.امیرالمؤمنان علی علیه السـلام یکی از اهـداف رسـمی رهبران الهی را برانگیختن و شوراندن دفینه های عقلی بشـر می داند و می فرماید:«وَ یثیروا لهم دفائن العقول». (۲)ثوره به معنای شوراندن،شیار زدن و انقلاب است.گاو نر را نیز ثور می نامند زیرا کار او شیار زدن و زیر و رو کردن زمین است.برای اسـتخراج دفینه،خاک برداری مختصـر کفایت نمی کنـد؛بلکه باید شـیار عمیق و ثوره ای در زمین ایجاد کرد و خاک های فراوان را زیرو رو کرد تا به آن دفینه رسید.

عقل دفن شده نیز ظاهر و به آسانی در دسترس نیست.این عقل با پنج

۱- (۱) .بحارالانوار،ج۶۴،ص۱۲۱.

۲- (۲) .نهج البلاغه،خطبه ۱.

جدار از بیرون و درون مستور است.از بیرون حواس خمس و از درون نیز با حس مشترک،خیال،متخیله و واهمه مستور است. (۱)

مدح امیرالمؤمنین علی علیه السلام از زبان ابن سینا

ابوعلی سینا درباره حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام می گوید:اشرف بشر و اعزَ انبیا و خاتم پیامبران به مرکز دایره حکمت و فلک حقایق و خزانه عقول امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود:«یا علی إِذا رأیتَ النّاس مقرّبون الی خالقهم بانواع البّر تَقّرب الیه بانواع العقل تَسبِقهُم»؛ای علی چون مردمان اندر کثرت عبادت رنج بردند تو اندر درک معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری.چنین خطابی در خور کسی نیست مگر نسبت به چنان انسان بزرگی که موقعیت او در بین مردم همانند معقول بین محسوس است.لاجَرَم علی علیه السلام چون به دیده بصیرت عقلی،مُدرک اسرار گشت همه حقایق را اندر یافت و معقول را اندر یافت. (۲)

عقل و هوی و هوس

به فرموده حضرت امام رضا علیه السلام عقل،بهترین دوست و مصاحب آدمی است«صَدیقُ کلّ امرء عَقلُه» (۳)چرا که به کمک عقل می توان در برابر هر دشمنی ایستاد و مقاومت نمود.دشمنانی که رشد و کمال و سعادتمندی انسان را به مخاطره می اندازند و او را به ظواهر دنیا مشغول می سازند و از تفکر و اندیشه در ملکوت عالم باز می دارند.در بیانات حضرات معصومین علیهم السلام هوی و هوس و اوصاف ناپسند به عنوان دشمنان عقل و اندیشه معرفی گشته اند.دشمنانی که جایگاه و

۱- (۱) .شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی،ص۱۳۵تا ۱۳۸ به اختصار.

۲- (۲) .ابن سینا،معراج نامه،به کوشش نجیب مایل هروی،ص۹۴.

۳- (۳) .محمدی ری شهری،میزان الحکمه،ج۶،روایت۱۳۰۶۹.

منزلت انسان را با همه عظمت و شکوهی که داراست به تباهی می کشند.

به فرموده امام علی علیه السلام:«عَدُّو العقل الهَوی» (۱)هوا و هوس دشمن عقل است.

به فرموده رسول مکرم اسلام صلّی الله علیه و آله:«اَعدی عَدُّوِك نَفسك التی بَینَ جنبیك» (۲)یعنی بالاترین دشمنان تو همان نفس امّاره و احساسات سرکش تو است که از همه به تو نزدیک تر بوده و در میان دو پهلویت قرار گرفته است.

به فرموده امیر المؤمنین علی علیه السلام:«عُجبُ المَرء بِنَفسِه احَدُ حُسّاد عَقلِه» (۳)خودپسندی انسان یکی از اموری است که با عقل وی حسادت و دشمنی می ورزد.آن حضرت همچنین می فرماید:«اَکثَر مَصارِع العقول تَحتَ بُرُوُقِ المطامع» (۴)بیشتر زمین خوردن های عقل آنجاست که برقِ طمع جَستن می کند.

علت این که حضرات معصومین،نفس اماره و هوی و هوس را به عنوان بالاترین دشمنان انسان معرفی کرده اند این است که نفس اماره دشمن عقل است.عقلی که بهترین دوست آدمی است،اگر دشمنی بتواند این هدیه الهی و وجه امتیاز انسان از حیوانات را از چنگ انسان در آورد مسلماً دشمن بزرگی است.چرا که وقتی مرز انسان و حیوان برداشته شود،دیگر تفاوتی بین آنها نیست.انسان همان کارهایی را انجام می دهد که حیوانات مرتکب آن می شوند.

به فرموده امیر المؤمنین علی علیه السلام:«اِنَّ اللهَ عزّوجّل رَکَّبَ فی الملائکه عقلاً بلا شَهوَه وَ رَکَّبَ فی البَهائِم شَهوةً بلاعقل و رَکَّب فی بنی آدم کِلتیهما فَمَن غَلَب عَقلُه شَهوتَه فَهُوَ خَیرٌ مِنَ الملائِکه وَ مَن غَلَبَت شَهوَتهُ عَقلَه فَهُوَ شَرُّ من البهائِمِ» (۵)خداوند

ص:۱۰۹

۱- (۱) .بحارالانوار،ج۷۸،ص۱۲.

۲- (۲) .بحارالانوار،ج۷۰،ص۶۴.

۳- (۳) .نهج البلاغه،حکمت۲۱۲.

۴- (۴) .نهج البلاغه،حکمت ۲۱۹.

۵- (۵) .شیخ صدوق،علل الشرایع،ج۱ ص۴.

بزرگ در فرشتگان عقل را قرار داد بدون هیچ شهوتی و در حیوانات شهوت قرار داد بدون هیچ عقل و در فرزندان آدم هردو(عقل و شهوت)را قرارداد.پس هرکس عقلش برشهوتش غلبه نماید بهتر از فرشتگان است و هرکس شهوتش بر عقلش غلبه نماید بدتر از حیوانات است.

عرصه زندگی انسان همواره صحنه نبرد و درگیری عقل و شهوت است.عقل،انسان را به سوی کمال و سعادت و ارزش فرا می خواند؛در حالی که شهوت وی را به سوی امور پست و ناپسند دعوت می نماید و عجیب است که طبق فرمایش حضرت امیر علیه السلام انسان یک راه به سوی تعالی و فراز دارد و راهی به سوی تدانی و فرود.اگر مطیع عقلانیت و فرامین عقل باشد آنقدر اوج می گیرد که از فرشتگان برتر می گردد و اگر تابع شهوات باشد آنقدر بی مقدار می گردد که بهائم و حیوانات بر او شرافت دارند.

راهی به سوی آسمان و ملکوت و راهی به سوی زمین و مُلک و ظرافت امر در این است که برای غلبه بر شهوات و راهیابی به سوی خوبی ها،خود عقل راهنما و مرشد آدمی است.امام علی علیه السلام در زمینه می فرماید:«استرشد العقلَ و خالفِ الهَوی تَنجَح» (۱)از عقل راهنمایی بگیر و با هوای نفس مخالفت کن تا پیروز و رستگار شوی هرچه انسان در زندگی،شهوتش را بیشتر سرکوب نماید،عقلانیت وی بیشتر شکوفا می گردد؛چرا که عقل و شهوت ضد یکدیگرند و جمع آن دو با هم نشاید.بدین معنا که شکوفایی هر دو درکنار یکدیگر میسّر نیست.اگر شهوت و نفسانیت،سلطان مملکت آدمی باشد مسلماً عقل در کمون است و توان ظهور و بروز ندارد.

ص:۱۱۰

۱- (۱) .غررالحکم ودررالکلم،ص۱۵۱.

به فرموده امام علی علیه السلام:«مَن غَلَبَ شَهوَته ظهرعَقلُه» (۱)کسی که بر شهوتش غالب شود،عقلش آشکار می گردد.برای کسی که در دام شهوات اسیر است،تمنّیات دنیا و زخارف آن ارزشمند است.دم به دم مال و ثروت و مقام و منصب خود را به رخ دیگران می کشد و به داشتن آنها افتخار می نماید و لکن برای انسان عاقل و همنشین اندیشه و عقلانیت و طائر آسمان فضائل،امور دنیوی همچون سراب است.قال امیرالمومنین علی علیه السلام:«مَن کَمُلَ عَقلُه استهان بِالشَهَواتِ» (۲)هرکه عقلش کامل شود شهوت ها را سبک می شمارد.

به فرموده امام علی علیه السلام:«العقل و الشهوه ضِدّان و مُوید العقل العلم وَ مُزَین الشّهوه الهَوی وَ النَّفسُ مُتنازِعهٌ بَینَهَما فَایهما قَهَرکانَت فی جانِبِه» (۳)عقل و شهوت ضدّ یکدیگرند و تأییدکننده عقل،علم است و تزیین کننده شهوت،هوای نفس است و نفس در میان این دو مورد تنازع است.هر یک پیروز شود نفس در طرف او قرار می گیرد.

شاید بتوان تعابیر قرآنی و روایی در باب ساحت های مختلف نفس را با این فرمایش حضرت،این گونه بیان نمود که نفس امّاره که به سوی بدی ها سوق می دهد و مشتاق تمنیات دنیوی است،نفسِ مجذوب شهوت است و نفس مطمئنّه که راجع به سوی پروردگار است (ارْجِعِی إِلی رَبِّکِ راضِیَهً مَرْضِیَّهً) ۴ ،نفسِ مجذوب عقل است.

نقش تقوا

به فرموده مرحوم شهید مطهری:

۱- (۱) .همان،ص۶۵.

۲- (۲) .همان،ص۵۲.

۳- (۳) .همان،ص۵۳.

حالات و قوای معنوی انسان به حکم تضاد و تزاحمی که میان بعض با بعضی دیگر است در یکدیگر تأثیر مخالف دارند و تقریباً اثر یکدیگر را خنثی می کنند و به عبارت دیگر با یکدیگر دشمنی و حسادت می ورزند.از آن جمله است دشمنی هوی و هوس با عقل.از همین جا معنای تاثیر تقوا در تقویت عقل و ازدیاد بصیرت و روشن بینی هویدا می گردد.تقوا دشمن دشمن عقل است.ملکه تقوا که آمد،دشمن عقل را که هوی و هوس است رام و مهار می کند دیگر نمی گذارد نفسانیت،اثر عقل را خنثی کند.چه خوب می گوید مولوی:

چون که تقوا بست دو دست هوی حق گشاید هر دو دست عقل را

معلوم می شود که تقوا واقعاً تأثیر دارد در طرز تفکر و طرز قضاوت انسان.ولی نوع تأثیرش این است که جلوی تأثیر دشمن را می گیرد و از این راه دست عقل را باز می کند و به وی آزادی می دهد. (۱)

دو ساحت عقل

در وجود انسان دو ساحت عقل می تواند بروز و ظهور داشته باشد:یکی عقل مُتدانی و دیگری عقل متعالی.همه انسان ها به واسطه نعمت عقل از حیوانات ممتاز گشته اند و لکن این بدین معنا نیست که عقل همگان در یک سطح و در یک رتبه قرار گرفته باشد.به فرموده پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله:«الناس معادن کمعادن الذهب و الفضّه» (۲)آری انسان ها همچون معادنی هستند از طلا و نقره که این روایت شریف،هم به اختلاف سطح عقلانیت انسان ها اشاره دارد و هم این که شیء کانی و معدنی،خودبه خود قابل استفاده نیست؛بلکه نیاز به استخراج و استحصال و تهذیب دارد.

۱- (۱) .ده گفتار،گفتاردوم،ص۳۶.

۲- (۲) .بحارالانوار،ج۶۴،ص۱۲۱.

عقل مُتدانی همان عقل جزئی نگر،عقل صنایع و حِرَف و عقل معاش است.این عقل درست است که انسان را از حیوانات ممتاز می گرداند ولکن نه به گونه ای که باعث سعادتمندی وی گردد.این عقل عقل حساب و کتاب و فنون و ساخت و ساز و علوم جزئیه است.ولکن عقل متعالی،عقلی است کلی نگر؛عقل معاداندیش؛عقلی که انسان را به سوی سعادتمندی رهنمون می گردد و به عبارت دیگر عقلی که مبرّای از هوی و هوس و گناه و دنیاطلبی است.در حالی که عقل مُتدانی می تواند با نفسانیت و هوی و هوس نیز جمع گردد.

خداوند بزرگ در قرآن کریم،عقل متعالی را مبرّای از پلیدی و انحراف معرفی می نماید و آن را همسو و هماهنگ با ساحت ایمان می داند: (وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ وَ یَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لا یَعْقِلُونَ) ۱ «و هیچ کس نمی تواند ایمان بیاورد جز به فرمان خدا(و توفیق و یاری و هدایت او)و پلیدی(کفرو گناه)را بر کسانی قرار می دهد که نمی اندیشند».

(یَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ) ۲ «و خداوند پلیدی را بر افرادی که ایمان نمی آورند،قرار می دهد».

نتیجه این دو آیه شریفه این است که ساحت عقل و ایمان ساحتی است که گناه و پلیدی بدان را ندارد.

عقلی که هماهنگ با ایمان است و راهنمای بشر به سوی خوبی ها و ارزش هاست عقل متعالی است.این آیات هم سویی عقل مذکور با اوج ایمان را می رساند.به گونه ای که نه عقل متعالی در آن عرصه،بدون ایمان متصور است و نه ایمانِ راقی بدون عقل متعالی ممکن است.درجه ای که عقل مُتدانی از آن

بی بهره است.عقـل متعالی راهنمای انسان است به سوی قلمرو توحیـد و یکتاپرستی. (أَفٍّ لَکَمْ وَ لِما تَعْبُـدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ أَ فَلا تَعْقِلُونَ) ۱ «اف بر شما و بر آنچه جز خدا می پرستید.آیا اندیشه نمی کنید؟(وعقل ندارید؟)»

هوش و عقل

مرحوم شهید مطهری در این باب می فرماید:

گاهی افرادی دیده می شوند که در مسائل علمی بسـیار زیرک و باهوش اند و از دیگران خیلی جلواند.ولی همین اشـخاص در مسـئله زنـدگی و راهی که بایـد انتخاب کننـد مثل آدم های گیـج و متحیرند.افرادی که هوشـشان در امور علمی از اینها خیلی عقب تر است،مصالـح زندگی را بهتر و روشن تر می بینند.بنابراین این فکر پیش آمده که در انسان دو چیز است یکی هوش و یکی عقل.بعضـی بـاهوش ترنـد و بعضـی عاقل تر.ولی حقیقت این است که ما دو قوه نـداریم یکی به نام عقل و دیگری به نام هوش.افراد باهوشی که در مسائل عَمَلی گیج و مبهوت و متحیرند،علتش طغیان دشمنان عقل است در وجود آنها که بر اثر این طغیان،اثر عقلشان خنثی شده است.پارازیت ها نمی گذارند که فرمان عقل خود را بشنوند. (۱)

عقل و دل

خداونـد در وجود انسـان دو کـانون و دو مرکز قرار داده است که هریـک فعـالیت های خاص و ویژه ای را انجام می دهـد.نام یکی از این دو کانون،عقل است و نام دیگری قلب و دل.

از جمله تجلیات کانون عقل،فکر و استدلال و دوراندیشی و حسابگری و

۱- (۲) .ده گفتار،ص۳۸.

منطق و استدلال و علم و فلسفه است و خواستن و شیفته شدن و آرزوکردن و به حرکت درآوردن از کانون دل سرچشمه می گیرد.از کانون عقل،هدایت و روشنایی برمی خیزد و از کانون دل،حرارت و حرکت.آن کس که دلی افسرده و بی خواهش و بی امید و آرزو دارد،موجودی سرد و بی حرکت و جامد است و هیچ فعالیتی از او سر نخواهد زد.او به مرگ نزدیک تر است تا به حیات و آن کس که از نیروی عقل و فهم و تدبیر بی نصیب است،مانند ماشینی است که در شب تاریک در حرکت است و فاقد چراغ و راهنما است.گاهی میان این دو کانون توافق و هماهنگی حاصل می شود.چیزی را دل می پسندد و عقل هم خوبی آن را تصدیق و اعتراف می کند.در این گونه موارد،انسان دچار اشکال و محظوری نمی شود.ولی بسیار اتفاق می افتد که این توافق و هماهنگی حاصل نمی شود؛مثلا دل شیفته چیزی می گردد،ولی عقل دوراندیش و حسابگر،آن را تصدیق و امضا نمی کند و یا آن که عقل،خوبی چیزی را تصدیق می کند،ولی برای دل،ناپسند و دشوار است.اینجاست که کشمکش و تنازع بین قلب و عقل در می گیرد و اینجاست که افراد با یکدیگر مختلف می شوند.بعضی فرمان عقل را تبعیت می کنند و برخی دیگر فرمان دل را.

تهذیب نفس و تحصیل اخلاق آدمیت،از هر چیزی دشوارتر و سخت تر است؛زیرا در اینجا غالباً عقل و دل در دو قطب مخالف قرار می گیرند.«حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه و آله به جمعی از جوانان عبور فرمود که سنگ بزرگی را انتخاب کرده و مشغول زورآزمایی بودند.حضرت فرمود:می خواهید در میان شما داوری کنم و بگویم از همه قوی تر و زورمندتر کیست؟گفتند:بلی یا رسول الله.آنها گمان کردند که پیامبر اکرم آن کس را معین خواهد کرد که زور بازویش قوی تر

باشـد.ولی برخلاـف انتظـار آنهـا،پیـامبر اکرم فرمـود:قـوی تریـن شـما آن کس اسـت که در هنگـام غضب و خوشـحالی،نفس امّاره،زمام را از کف عقل او نگیرد». (۱)

به فرموده مرحوم شـهید مطهری:در مقام تهذیب نفس و تحصیل اخلاق،همیشه یک جنگ و ستیز عجیب بین دو کانون عقل و دل وجود دارد.تهـذیب نفس و تربیت،برای هماهنـگ سـاختن این دو کانون است که این امر مسـتلزم ضـبط و کنترل خواهش های دل است.اساساً نظم و انضباط از کانون عقل ناشی می شود و آشفتگی و خودسری از کانون دل. (۲)

ص:۱۱۶

۱- (۱) .محمدی ری شهری،میزان الحکمه،ج۷،روایت۱۴۷۳۳،همان ج ۱۰،روایت۲۱۱۹۷.

۲- (۲) .ر.ک:مرتضی مطهری،بیست گفتار،گفتار۱۴.

سؤالات درس

۱.عقل مطبوع و عقل مسموع را از دیدگاه حضرت امیر علیه السلام توضیح دهید.

۲.حدود قلمرو عقل از دیدگاه حضرات معصومین علیهم السلام تا کجاست؟

۳.رابطه عقل و اصول دین را توضیح دهید.

۴.رابطه عقل و هوی و هوس را توضیح دهید.

۵.رابطه عقل و دل را توضیح دهید.

ص:۱۱۷

۶-ظاهریه اهل سنت و مواجهه با قرآن و روایات

اشاره

در این بخش با جریان هایی اسلامی آشنا می شویم که با تفکر عقلی و عقل فلسفی در مواجهه با اصول یا فروع دینی مخالفت ورزیده اند.البته غیر از جریان های خاصی که در این نوشته از آنها نام برده شده است،گروه ها و اشخاصی نیز بوده اند و هستند که سرِ ستیز با فلاسفه و تعقل فلسفی داشته و دارند که بررسی احوال آنها خروج از طور این نوشته است.گروه های شاخص و معروف در تاریخ تفکر اسلامی،همین گروه هایی است که به نحو اجمال به آنها پرداخته شده است.این گروه ها در میان اهل سنت عبارت اند از:اهل حدیث،سلفیه و وهابیت.

اهل حدیث

اهل حدیث به جریانی اعتقادی در میان اهل سنت اطلاق می گردد که تنها به ظواهر قرآن و حدیث تکیه می کردند و در فهم قرآن و حدیث هیچ سهمی برای عقل قائل نبودند.«در رأس این جریان مالک بن انس(متولد ۹۵ یا ۹۳ ه.ق و متوفای ۱۷۹ه.ق)محمد بن ادریس شافعی(متولد ۱۵۰ ه.ق و متوفای ۲۰۴ ه.ق)و احمد بن حنبل(متولد ۱۶۴ ه.ق و متوفای ۲۴۱ ه.ق)قرار داشتند» (۱)

۱- (۱) .محمد بن احمد شهرستانی،الملل و النحل،تحقیق محمد سید گیلانی،ج۱،ص۲۰۷.

جریان اهل حدیث در اصل،یک جریان فقهی و اجتهادی بود ولکن شیوه فقهی خویش را در عقاید نیز به کار می گرفتند و آنها را تنها از ظواهر قرآن و احادیث اخذ می کردند.آنها نه تنها عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای استنباط عقاید قبول نداشتند،بلکه مخالف هرگونه بحث عقلی پیرامون احادیث اعتقادی بودند.به دیگر سخن،این گروه هم منکر کلام عقلی بودند که در آن عقل،منبع مستقل عقاید است و هم مخالف کلام نقلی بودند که در آن عقل،لوازم عقلی نقل را استنباط می کند.آنها حتی نقش دفاع از عقاید دینی را نیز برای عقل نمی پذیرفتند. (۱)

به فرموده مرحوم شهید مطهری:«احمدبن حنبل که یکی از ائمه فقهی اهل تسنن است،در رأس اهل الحدیث قرار دارد.حنابله(اهل حدیث)به طور کلی با کلام،اعم از کلام معتزلی یا اشعری چه رسد به کلام شیعی مخالف اند و به طریق اولی با منطق و فلسفه مخالف اند». (۲)

صحابه،تابعان و محدثان قرن دوم و سوم،در اصطلاح سَلَف درباره صفات الهی با یکدیگر اختلاف داشتند.گروهی از آنان تمام صفاتی را که در احادیث وارد شده به خدا نسبت می دادند و حتی صفات الهی را به صفات مخلوقات تشبیه می کردند.گروه دیگر ضمن اثبات صفات،آنها را به گونه ای تأویل می کردند که مستلزم تشبیه نگردد.گروه سوم از یک سو تشبیه را ردّ می کردند و از طرف دیگر از تأویل احادیث خودداری می نمودند و در واقع از مسلک تفویض پیروی می کردند.شهرستانی در کتاب الملل و النحل احمدبن حنبل را از همین گروه دانسته است. (۳)

اینک جهت آشنایی بیشتر با این نحله دینی سخن بعضی از شخصیت های آنها را ذکر می نمائیم:

ص:۱۲۰

۱- (۱) .رضا برنجکار،آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی،ص۱۲۱.

۲- (۲) .مرتضی مطهری،مجموعه آثار،ج۳،ص۶۵.

۳- (۳) .الملل و النحل،ج۱،ص۹۳.

«قـال الامـام مالـک بن انس:ایاکم و البـدع.قیل یا اباعبـدالله و ما البـدع؟قال:اهل البـدع الـذین یتکلمون فی اسـماء الله وصـفاته و کلامه و علمه و قدرته و لایسکتون عما سکت عنه الصحابه و التابعون باحسان». (۱)

مالـک بن انس گفته است:بر شـما باد حـذر و دوری کردن از بـدعت ها.به او گفته شـد:این بـدعت ها چیست؟وی گفت اهل بـدعت کسانی انـد که در اسـماء و صـفات خداونـد بحث می نمایند و از کلام و علم و قدرت خداوند سـخن می گویند و آن گونه که صحابه و تابعین در این باب سکوت می کردند،سکوت نمی نمایند.

همچنین از مالک درباره اسـتواء خداونـد بر عرش سؤال شد.وی در پاسخ گفت:«الاسـتواء معلوم و الکیفیه مجهوله و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه». (۲)

یعنی کسـی حـق نـدارد از معنـای اسـتواء خداونـد برعرش سؤال کنـد و از چگونگی آن آگـاه شود.گرچه ایمـان به آن واجب است.از این رو کسانی که به بحث های کلامی درباره این گونه مسائل پرداخته انـد،از طریق صواب فاصـله گرفته و راه بدعت و خطا را پیموده اند و به همین دلیل است که از نظر اهل الحدیث علم کلام مذموم و نارواست.

از محمـدبن ادریس شافعی درباره علم کلام نقل شـده که گفته است:اگر انسان به هر کار خلافی-جز شـرک-دست بزند بهتر از آن اسـت کـه بـه علـم کلاـم بـپردازد. (۳)از امـام احمـدبن حنبـل نقـل شـده:هر کس کـه علـم را از طریـق خداشناسـی مَدرسی(کلام)بجوید،سرانجام ملحد می گردد». (۴)

۱- (۱) .ابراهیم شمس الدین،مقدمه شرح المقاصد التفتازانی،ص۱۶.

۲- (۲) .الملل و النحل،ج۱،ص۹۳

۳- (۳) .علی ربانی گلپایگانی،فرق و مذاهب کلامی،ص۱۷۰.

۴- (۴) .همان،ص۲۹۳.

ابن تیمیه و مذهب سلفیه

تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیه(متولد ۶۶۱ه.ق و متوفای ۷۲۸ه.ق)استاد ابن قَیم الجوزی بود.

به عقیده ابن تیمیه،اسلام به وسیله کلام و فلسفه و همه انواع عقاید خرافی،فاسد گشته است. (۱)وی در کتاب منهاج السنه و نیز کتب دیگر،آشکارا بیان می دارد که در اسلام جایی برای علم کلام و فلسفه وجود ندارد.ابن تیمیه در ردّ فلسفه و منطق ارسطویی،کتاب های مستقلی تدوین کرده است که عبارت اند از:

۱.کتاب الردّ علی المنطقیین.

۲.بیان موافقه صریح المعقول لصحیح المنقول در حاشیه منهاج السنه.

۳.نقض المنطق.

۴.الردّ علی فلسفه ابن رشد.

۵.کتاب العقل و النقل در حاشیه منهاج السنه. (۲)

ابن تیمیه احیاکننده آرا و عقاید احمدبن حنبل است و در این راه بسیار تلاش و کوشش کرد.ابن تیمیه و طرفداران وی،با عنوان سلفیه شهرت یافته اند.به این معنا که آنها در همان مسیر صحابه و تابعان قرار گرفته یعنی عقاید را جز از کتاب و سنت دریافت نمی کنند.آنها اساس عقیده و استدلالی را که عقاید بر آن پایه گذاری شده،از قرآن أخذ می نمایند و دانشمندان را از اندیشه در ادله قرآن باز می دارند.

ابن تیمیه که روش سلفیه را سامان داده است،روش های عالمان را در فهم عقاید اسلامی به چهار قسم می کند:

۱- (۱) .میان محمدشریف،تاریخ فلسفه در اسلام،ج۲،ترجمه فارسی،مقاله ابن تیمیه،ص۲۹۰.

۲- (۲) .همان،ص۲۹۷.

قسم اول:فلاسفه که معتقدند قرآن کریم به روش خطابی و با مقدمه های اقناعی که توده مردم را قانع می سازد نازل شده است.آنان خود را اهل برهان و یقین دانسته و طریق رسیدن به عقاید را نیز در برهان و یقین منحصر کرده اند.

قسم دوم:متکلمان یعنی معتزله که قضایای عقلی را بر تأمل در آیات قرآن مقدم می دارند.بدین ترتیب آنان از هرگونه استدلال بهره جسته اند،ولی رأی عقلی را بر دلیل قرآنی مقدم می دانند.در نتیجه بر اساس اقتضای عقل،آن را تأویل می کنند؛هرچند از محدوده عقاید قرآن کریم بیرون نمی روند.

قسم سوم:گروهی از عالمان که در عقاید قرآن کریم تأمل کرده بدان ایمان می آورند و در استدلال های آن نظر کرده و از آن بهره می گیرند،اما نه به عنوان ادله ای که راهنما و توجیه گر عقل باشد تا از میان آن مقدمات استدلال را بجویند.بلکه به عنوان آیاتی خبردهنده که ایمان به محتوای آن واجب است،بدون آنکه مضمون آن آیات،مقدمه استدلال های عقلی قرار گیرد.چنین بر می آید که او«ماتُریدیه»را از این قسم قرار می دهد.زیرا آنان نیز از عقل برای استدلال بر عقاید قرآن کریم کمک می گیرند.

قسم چهارم:گروهی که به قرآن کریم(عقاید و ادلّه آن)ایمان دارند؛ولی در کنار ادلّه قرآنی،از ادله عقلی نیز کمک می گیرند و ظاهراً مقصود او از این گروه،اشاعره است.

در پی این تقسیم بندی ابن تیمیه تأکید کرده است که روش سلف،راهی غیر از این چهار روش بوده است.زیرا عقاید و ادلّه آن(از دیدگاه سلف)جز از متون دینی به دست نمی آید.بنابراین سلفیه به عقل ایمان ندارند.چون آن را گمراه کننده می دانند.اما به نصّ(شرعی)و به ادله ای که نص به آن اشاره دارد ایمان دارند؛

ص:۱۲۳

زیرا نص شرعی وحیی است که بر پیامبر(صلی الله علیه و آله)نازل شده است.آنان تأکید می کنند که این روش های عقلی،بعدها در اسلام ایجاد شده و به یقین در زمان صحابه و تابعان شناخته شده نبوده است.

پس اگر بگوییم روش های عقلانی برای فهم عقاید ضرورت دارد معنای این سخن آن است که سلف،عقاید را درست درک نکرده و ادلّه آن را به طور کامل نفهمیده اند.ابن تیمیه در این باره می گوید:

می گویند رسول خدا و اصحابش معنای آیاتی را که بر او نازل می شده نمی فهمیدند.لازمه این سخن آن است که او معنای سخن خود را از احادیث درباره صفات خدا نمی فهمیده.بلکه سخنی می گفته که خود نمی دانسته است. (۱)

ابن تیمیه آیات قرآن را به معنای ظاهری تفسیر می کند و صفات الهی را از همانندی با موجودات حادث و مخلوق مبرّا می دارد و در خصوص چگونگی و ویژگی صفات،راه تفویض را پیشه کرده،علمش را به خدا وا می گذارد.وی اعتقاد دارد که اصحاب پیامبر،معانی آیات متشابهی را که خداوند در آنها به داشتن دست و پا و صورت و استیلا و فرود آمدن و غیر آن وصف شده است می دانسته و بر معانی ظاهری آن حمل می کرده اند و سعی بر شناختن حقیقت،کُنه و چگونگی آن نداشتند. (۲)

ابن تیمیه و تجسیم

به گفته ابن تیمیه:«و لیس فی کتاب الله و لا سنه رسوله و لا قول احدٍ من سلف

۱- (۱) .محمد ابوزهره،تاریخ مذاهب اسلامی،ترجمه علیرضا ایمانی،ص۳۱۳ و ۳۱۴.
۲- (۲) .همان،ص۳۲۶.

الامه و ائمتها انه لیس بجسم و ان صـفاته لیست اجساما و اعراضا.فنفی المعانی الثابته بالشـرع و العقل بنفی الفاظ لم ینف معناها شرع و لا ـ عقـل،جهـل و ضـلال».در کتاب خـدا و سـنت رسول اکرم و همچنین در گفتار سـلف امت(صـحابه)و پیشوایان دینی نیامده که خداوند جسم نیست و صـفات او از جسمانیت و عرض بودن منزه است.انکار یک معنایی که شرع و عقل آن را نفی نکرده،یک نوع نادانی و گمراهی است. (۱)

وی در جـای دیگر می گویـد:«فاسم المشـبّهه لیس له ذکر بـذم فی الکتاب و السـنه و لاکلام احـده من الصـحابه و التابعین».در قرآن و روایات،مذمتی از مشبهه به میان نیامده و سخنی هم از صحابه و تابعین در این باره نقل نشده است. (۲)

نکته قابل تأمل این که مشـبهه در ضـعف و سـستی آراء به جایی رسـیدند که شهرستانی بعد از نقل خرافات آنها می نویسد:«و زادوا فی الاخبار اکاذیب و صـفوها و نسـبوها الی النبی صـلّی الله علیه و آله و اکثرها مقتبسه من الیهود فان التشبیه فیهم طباع».و مشبهه احادیث دروغین ساخته و به پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله نسبت داده اند و اکثر این روایات ساختگی،بر گرفته از یهود است.زیرا تشبیه اساس آیین یهود است. (۳)

به گفته ابن تیمیه:«و ان الله عزوجل یضحک و یعجب و یتجّلی لعباده یوم القیامه ضاحکا».خداوند می خندد و تعجب می کند و روز قیامت در حال خنده بر بندگان خود تجلی می نماید. (۴)

وی درباره نزول خداوند می گوید:«فمن انکر النزول او تأوّل و هو مبتدع

۱- (۱) .ابن تیمیه،التأسیس فی رد اساس التقدیس،محقق:موسی بن سلیمان الدرویش،ج۱،ص۱۰۱.

۲- (۲) .ابن تیمیه،بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه،ج۱،ص۱۰۹.

۳- (۳) .الملل و النحل،ج۱،ص۱۵۳.

۴- (۴) .ابن تیمیه،مجموعه الفتاوی،محقق:عامرالجزار،ج،ص.

ضالّ».هر کس فرود آمدن خدا را به آسمان دنیا انکار یا توجیه کند بدعت گذار و گمراه است. (۱)

ابن بطوطه در سفرنامه خود می نویسد:ابن تیمیه در مسجد جامع دمشق که من حضور داشتم بر بالای منبر گفت:«ان الله ینزل الی السماء الدنیا کَنُزولی هذا»خداوند به آسمان دنیا فرود می آید همچنان که من از پله های این منبر فرود می آیم.سپس یک پله پایین آمد.ابن الزهراء از فقهای مالکی اعتراض کرد و اظهارات وی را به اطلاع ملك ناصر رساند.وی دستور داد تا او را زندانی کردند و در زندان از دنیا رفت. (۲)

ابن تیمیه می گوید:«و لو قدشاء لاستقرّ علی ظهر بعوضه فاستقلت به بقدره و لطف ربوبیته فکیف علی عرش عظیم؟اگر خداوند بخواهد با قدرت خویش می تواند بر پشت یک پشه هم قرار گیرد،پس چگونه نتواند بر روی عرش استقرار یابد»؟ (۳)

سخن ابن قیم جوزی در ردّ منطق

اما منطق اگر علم صحیح باشد،نهایتش این است که همچون مساحت و هندسه و امثال آن است.تا چه رسد به آن که ناصحیح و باطلِ آن چندین برابر صحیح و حق آن باشد و فساد آن و ناسازگاری و تناقض اصول آن و اختلاف مبانی آن موجب می شود که مراعات آن برای ذهن،در اندیشه ذهنی انحراف ایجاد کند و این را فقط آن کس باور می کند که آن را بشناسد و فساد و تناقض آن را با صریح عقل بداند.

۱- (۱) .همان.

۲- (۲) .محمد بن عبد الله ابن بطوطه،رحله ابن بطوطه،ص۱۱۳.

۳- (۳) .التأسیس فی رد اساس التقدیس،ج۱،ص۵۶۸.

در ردّ منطق کتاب های زیاد نوشته شده است و آخرین کسی که به ردّ اهل منطق پرداخت،همانا شیخ الاسلام ابن تیمیه بود که در دو کتاب بزرگ و کوچکش به کاری حیرت انگیز دست زد و اسرار آنان را فاش ساخت و پرده های آنان را کنار زد و من در این مورد گفتم:شگفتا از این منطق یونان!چقدر دروغ و بهتان در آنان است.ذهن های نیک را به مرز دیوانگی می کشاند و فطرت آدمی را تباه می سازد.اصول و مبانی آن پریشان است.بانی آن بر لبه سقوط بنایش کرده است؛گوئیا سرابی است که به چشم تشنه حیران پدید می آید و او را به ظن و گمان می کشاند و او امیدوار می شود که سوز تشنگی اش شفا یابد اما جز نومیدی نمی یابد.

چیزی که تا این حَدّ هوای نفس باشد،جهل بودن برایش برازنده تر از علم بودن است.ابن شافعی و احمد و سایر پیشوایان اسلام و تصانیف آنان و سایر پیشوایان عربیت و پیشوایان تفسیر و تصانیف آنان،کسی که در آنها نگاه می کند،آیا در آنها خبری از حدود و اوضاع منطق وجود دارد؟آیا علم آنان بدون منطق صحیح است یا نه؟منطق وارد علمی نشد،مگر آن که آن را تباه کرد و اوضاع آن را در هم ریخت و پایه های آن را مشوش و آشفته ساخت. (۱)

محمدبن عبدالوهاب

محمدبن عبدالوهاب در سال ۱۱۱۵ ق،در شهر عُیینه از توابع نجد عربستان به دنیا آمد.او فقه حنبلی را در زادگاه خود آموخت و سپس برای ادامه تحصیل رهسپار مدینه منوره شد.وی در دوران تحصیل،مطالبی به زبان می آورد که نشان دهنده انحراف فکری او بود.به گونه ای که برخی از استادان او نسبت به آینده اش اظهار نگرانی می کردند.

۱- (۱) .ابن قیم الجوزی،مفتاح دارالسعاده و منشور ولایه العلم و الاراده،ص۱۷۱ و ۱۷۲.

گفتنی است که وی مبتکر و بنیان گذار فرقه وهابیت نبود؛بلکه قرن ها پیش از او این عقائد و یا بخشی از آن از سوی برخی از عالمان حنبلی مانند ابن تیمیه و شاگردان او اظهار شده بود.ولی با توجه به مخالفت های آشکار عالمان اهل سنت و شیعه،بو ته فراموشی سپرده شده بود.مهم ترین کاری که محمدبن عبدالوهاب انجام داد این بود که عقائد ابن تیمیه را به صورت یک فرقه و یا مذهب جدیدی درآورد که با تمام مذاهب چهارگانه اهل سنت و مذهب شیعه تفاوت داشت. (۱)

محمدبن عبدالوهاب در زمان حیات پدرش جرئت اظهار عقائد خویش را نداشت.ولی پس از درگذشت پدرش در سال ۱۱۵۳ ق،محیط را برای اظهار عقاید خویش مساعد یافت و مردم را به آیین جدید خود فراخواند.ولی اعتراض عمومی مردم که نزدیک بود خونش را بریزند او را ناگزیر کرد تا به زادگاهش بازگردد و بر اساس پیمانی که با امیر آنجا،عثمان بن معمر بست که هر دو بازوی یکدیگر باشند،عقاید خود را تحت حمایت او بی پرده مطرح ساخت.ولی طولی نکشید که حاکم عیینه به دستور فرمان روای احساء،وی را از زادگاهش اخراج کرد.محمدبن عبدالوهاب به ناچار شهر درعیه را برای اقامت برگزید و با محمدبن سعود حاکم درعیه پیمان جدیدی بست که حکومت از آن محمدبن سعود باشد و تبلیغ به دست محمدبن عبدالوهاب. (۲)

کفر مسلمانان از دیدگاه محمدبن عبدالوهاب

احمد زینی دحلان،مفتی مکه مکرمه می نویسد:«کان محمدبن عبدالوهاب اذا اتبّعه احد و قد حجّ حجّه الاسلام یقول له:حجّ ثانیاً فان حجتک الاولی فعلتها وانت مشرک فلاتقبل ولاتسقط عنک الفرض واذا

ص:۱۲۸

۱- (۱) .سیدمحمد حسینی قزوینی،وهابیت از منظر عقل و شرع،ص۹۰.

۲- (۲) .همان،ص۹۲.

اراد احد الدخول فی دینه یقول له بعد الشهادتین:اشهد علی نفسک انک کنت کافرا وعلی و الدیک انهما ماتا کافرین وعلی فلان وفلان ویسمی جماعه من اکابر العلماء الماضین انهم کانوا کافرا و إن شهد قبله والا قتله وکان یصرح بتکفیر الامه مُنذُ سته مأه سنه ویکفر من لایتبعه ویسمیهم المشرکین ویستحل دمائهم واموالهم».

چنانکه کسی به مذهب وهابیت در می آمد و قبلاً حج واجب انجام داده بود،محمدبن عبدالوهاب به وی می گفت:باید دوباره به زیارت خانه خدا بروی.چون حج گذشته تو در حال شرک صورت گرفته است.او به کسی که می خواست وارد کیش وهابیت بشود می گفت:پس از شهادتین باید گواهی دهی که در گذشته کافر بوده ای و پدر و مادر تو نیز در حال کفر از دنیا رفته اند و همچنین باید گواهی دهی که علمای بزرگ گذشته کافر مرده اند.و چنانچه گواهی نمی داد او را می کشتند.آری،محمدبن عبدالوهاب بر این باور بود که تمام مسلمانان در طول ششصد سال گذشته کافر بوده اند و هر کسی را که از مکتب وهابیت پیروی نمی کرد مشرک دانسته و خون و مال او را مباح می شمرد. (۱)

نکته:به نظرمی رسد توجهی هرچند اجمالی به جایگاه تعقل و تفکر در آیات و روایات،ما را نسبت به نقد و بررسی آرای اهل حدیث،سلفیه و وهابیت بی نیاز سازد.

۱- (۱) .سید محسن امین،کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب،ص۱۳۵.

سؤالات درس

۱.جریان اهل حدیث را توضیح دهید.

۲.روش عالمان در فهم عقاید اسلامی را بر اساس دیدگاه ابن تیمیه توضیح دهید.

۳.دیدگاه محمدبن عبدالوهاب را در باب کفر مسلمانان توضیح دهید.

ص:۱۳۰

۷–ظاهریه امامیه و مواجهه با قرآن و روایات

اخباری گری

بررسی عقل و نقل در احکام شرعی در تشیع

جهـان تشـیع به هنگـام منازعات(ظاهری)میان عقل و نقل در زمان حضور حضـرات معصومین علیهم السـلام در پرتو هـدایت و راهنمایی آنها راه صواب را جسته و هر کدام از احکام عقل و نقل را در جایگاه خاص و واقعی خود قرار می داد.

در زمان پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله به جهت وجود وحی،اجتهاد و کاربرد عقل برای یافتن حکم شرعی موضوعیت نداشت و دوران حضور ائمه معصوم علیهم السلام نیز بنا بر اعتقاد شیعه همانند دوران پیامبر اکرم است.اما آغاز غیبت کبری و دسترسی نداشـتن به امـام معصوم،آغاز تکاپویی جدیـد از سوی فقهای شـیعه برای پر کردن این خلاء است و دست یافتن به احکام الهی تبیین و وظایف مسـلمانان و مکلفان،به دغـدغه اندیشـمندان شـیعه تبـدیل شد.این تکاپو زمینه ساز دو جریان فکری در اندیشـه فقهی شـیعه گردید:گروهی،دستیابی به احکام الهی و وظایف مکلفان را صـرفاً در رجوع به کتاب و سنت(نقل)جست وجو می کرد و گروهی دیگر،در این مهم علاوه بر کتاب و سنت،عقل را نیز مطرح می نمود.

گروه اول که از آن با عنوان گرایش اخباری یا فقه حدیثی یاد می شود،صرفاً به نقل و جمع آوری روایات(اخبار)و باب بندی آنها می پرداخت.این گرایش از کاوش در احکام فقهی جز با الفاظی که در نصوص آمده بود هراس داشت.اساساً این گروه با هرگونه تأویل یا تفسیر احادیث مخالف بود و غیر از این طریق را ناروا و غیرمشروع می دانست.آثار فقهی این گروه،مجموعه ای از متون و روایات است که باب بندی و عنوان گذاری شده است.

گروه دوم از علمای شیعی،به گرایشی در فقه روی آوردند که جوهره اصلی آن را عقل در خدمت تعالیم دین تشکیل می داد.از این گرایش با عنوان اصولیون یا فقه اجتهادی یاد می کنیم. (۱)

اصحاب نقل(اخباریان قدیم)

شهر قم در قرن های سوم و چهارم هجری مرکز مهم و اصلی اصحاب حدیث(نقل)و فعالیت عمده آنها گردآوری احادیث نقل شده از ائمه معصوم علیهم السلام بوده است.در این دوران،شرایط فرهنگی و سیاسی شیعه به گونه ای است که حفظ و حراست و بازآرایی اخبار و احادیث امری ضروری می نماید.

ویژگی های مکتب قم

نخستین و مهم ترین مشخصه این مکتب،توسعه جمع آوری و تدوین احادیث است.دومین ویژگی آن،ایجاد طرح تازه ای در کتابت فقه یعنی«پاسخ نامه ها»بود.بدین گونه شیعیان از فقهای سراسر جهان اسلام درباره مسائلی که برایشان پیش می آمد استفسار می کردند و فقها به این سؤالات پاسخ می نوشتند.در این شیوه،

۱- (۱) .سید محسن آل سید غفور،جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی،ص۳۰ و ۳۱.

مباحث فقه از مرز فروع فقهی در حدیث اهل بیت علیهم السلام تجاوز نمی کرد و فقها به فروع جدید و استدلال و رأی نمی پرداختند.تقدم نقل بر عقل،اصل مهم معرفت شناختی مکتب قم یا ری بود.بنابر اعتقاد اخباریان قدیم(شیخ صدوق و جناب کلینی)عقل توان و صلاحیت آن را ندارد که در وادی شریعت گام نهد.این معرفت شناسی،روش شناسی خاص خود را نیز به همراه داشت.فهم احکام دینی منحصر در مراجعه مستقیم به نصوص دینی گردید.به این معنا که فهم روایی یا حدیثی روش دستیابی به احکام الهی دانسته می شد. (۱)

اصحاب عقل

در قرن چهارم و با پیدایش مکتب کلامی-فقهی بغداد که از کلام عقلانی و روش شناسی اصول فقه جانب داری می کرد،مکتب قم رو به افول گرایید.مشخصه اصلی این مکتب در برابر مکتب قم(ری)روش شناسی آن است.این روش که در میان فقها از آن به«اصول»تعبیر می شود ناشی از معرفت شناسی اصحاب مکتب بغداد است که قائل به کاربرد«عقل»در فهم احکام الهی بودند.

از نمایندگان برجسته مکتب اصولی در سیر تاریخی می توان به این افراد را نام برد:

۱.ابومحمدحسن بن علی عمانی معروف به ابی علی عقیل یمانی(متوفای ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق).

۲.ابوعلی محمد بن احمد کاتب اسکافی معروف به ابن جنید(متوفای ۳۸۱ق)

۳.شیخ محمدبن نعمان مشهور به شیخ مفید(۳۳۸-۴۱۳ ق)

شیخ مفید مهم ترین و برجسته ترین نماینده مکتب بغداد و از بنیان گذاران

۱- (۱) .ر.ک:همان،فصل دوم.

شیوه اجتهادی در فقه امامیه محسوب می شود.که با ظهور او سلطه محدثان و گرایش حدیثی آنان در رویارویی با تفکر اجتهادی نیرومندش متزلزل شد. (۱)

اخباری گری(اخباریان جدید)

فرقه ای از علمای شیعه امامیه هستند که عمدتاً اخبار اهل بیت علیهم السلام را مأخذ و اساس عقاید و احکام دین می دانند و به سایر مدارک فقط در صورتی که با احادیث ائمه علیهم السلام تأیید شده باشد استناد می کنند.در مقابل ایشان اصولیین و پیروان مکتب اجتهاد قرار دارند که احکام را از کتاب و سنت و اجماع و عقل استنباط می کنند و معتقدند تنها اخبار نمی تواند مصدر همه تکالیف و جوابگوی همه نیازهای جامعه در هر عصر و زمان باشد. (۲)مکتب اخباری گری از اوایل قرن دهم هجری توسط محمدامین استرآبادی آغاز می گردد.بعد از استرآبادی مدت دو قرن،به خصوص قرن یازدهم هجری زمان اوج اخباری گری بوده است. (۳)

بزرگان اخباریین اکثراً در این دو قرن(دهم و یازدهم)ظهور کرده اند.یکی از علل گرایش بزرگانی همچون محقق کرکی(۱۰۱۲-۱۰۷۶ ق)،صاحب حدائق(۱۱۰۷-۱۱۶۸ق)،شیخ حرّ عاملی(۱۰۳۳-۱۱۰۴ق)،علامه مجلسی(۱۰۳۸-۱۱۱۰ق)،فیض کاشانی(۱۰۰۷-۱۰۹۱ق)و سید نعمت الله جزایری(۱۰۵۰-۱۱۱۲ق)به مسلک اخباری گری و حمایت آنان از این مسلک،جنبه قداست ظاهری اخباری گری است که با عنوان دفاع از مکتب اهل بیت علیهم السلام ظهور کرد.به گونه ای که تابعین و حامیان این مکتب،بر این باور بودند که گرایش به مکتب

۱- (۱) .ر.ک:همان.

۲- (۲) .دائره المعارف تشیع،زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی،کامران فانی،بهاءالدین خرمشاهی.

۳- (۳) .سید میرآقا محسنی،نقدی بر اخباری گری،ص۱۶-۱۸.

فقاهت و اجتهاد،نوعی ضربه به مکتب اهل بیت علیهم السلام و اخبار ائمه اطهار است.این باور باعث گردید که آنان با سرمایه های علمی که داشتند از مکتب اخباری گری حمایت کنند و به این مکتب،رنگ علمی و شرعی دهند.

اختلاف آراء اخباریون

اخباری مسلکان از لحاظ فکری و اعتقادی به دو دسته تقسیم می شوند:

۱.کسانی که دارای اندیشه حاد و افراطی اند.اینها تمام مبانی اصولیین(جز سنت وارده از طریق صادِقَین)را مورد حمله قرار می دهند.این دسته معتقدند که اجتهاد و تقلید به روش فعلی بدعتی است که در تشیع پدید آمده است و هر انسان مکلف باید مستقیماً به اخبار مراجعه کند و حکم شرعی خود را از آنجا اتخاذ نماید و اجتهاد و تقلید حرام است.

۲.کسانی که دارای چنین اعتقاد افراطی نیستند.اینها ظواهر کتاب و سنت نبوی و ولوی علیهم السلام را حجت می دانند و نه تنها اجتهاد و تقلید را حرام نمی دانند بلکه آن را واجب و لازم می دانند.منتها آن را محدود می نمایند در محور استنباط از کتاب و سنت.اما در یک نگاه کلی محور مشترک اعتقادی این دو دسته،عدم حجیت عقل و اجماع است. (۱)

به فرموده مرحوم شهید مطهری:

ملاامین استرآبادی کتابی دارد به نام الفوائد المدنیه که در آن کتاب با سرسختی عجیبی به جنگ مجتهدین آمده ومخصوصاً سعی دارد که حجّیت عقل را منکر شود.وی مدعی است که عقل فقط در اموری که مبدأ حسی دارند یا قریب به محسوسات می باشند مثل ریاضیات حجّت است و در غیر

۱- (۱) .همان،ص۱۹.

اینها حجّت نیست.از قضا این فکر تقریبا مقارن است با پیدایش فلسفه حسی در اروپا.آنها در علوم حجیت عقل را منکر شدند و ملاامین استرآبادی در دین منکر حجیت عقل شد.حالا این فکر را این مرد از کجا آورد.آیا ابتکار خودش بود یا از کسی دیگر گرفته بود معلوم نیست.

مرحوم آیت الله مطهری در ادامه می فرماید:

یادم هست در تابستان سال ۱۳۲۲ شمسی که در بروجرد به خدمت مرحوم آیت الله بروجردی(اعلی الله مقامه)رسیدم،یک روز سخن از همین فکر اخباریین شد.ایشان در ضمن انتقاد از این فکر فرمودند که پیدایش این فکر در میان اخباریین اثر موج فلسفه حسی بود که در اروپا پیدا شد. (۱)

شاید بتوان گفت کتاب«الفوائد المدنیه فی الرد علی القائل بالاجتهاد و التقلید فی الحکام الالهیه»که میرزامحمدامین استرآبادی تصنیف آن را در ربیع الاول(۱۰۳۱ ق)به پایان رسانیده مهم ترین و جامع ترین کتب اخباریه است.وی در این کتاب با لحنی تند به مجتهدان و اصولیان تاخته و روش آنان را تخطئه کرده و از ایشان دعوت کرده است که به متون اخبار معصومین عمل کنند.وجه تسمیه این کتاب آن است که مؤلف،هنگام تألیف آن مجاور مدینه بوده است.برخی مجتهدان مشهور مانند سید نورالدین بن علی عاملی برادر سیدمحمد صاحب مدارك و سیددلدارعلی نقوی هندی(م ۱۲۳۵ ق)آن را نقض و رد کردند. (۲)

آخرین کوشش برای حفظ موقعیت اخباریان یا اعاده شوکت به ایشان توسط میرزا محمد بن عبدالنبی نیشابوری معروف به اخباری(۱۱۷۸-۱۲۳۳ق)به عمل آمد.

۱- (۱) .همان ص۸۵.

۲- (۲) .همان.

تفاوت دو دیدگاه

در این بخش به برخی از تفاوت های دو دیدگاه اخباری و اصولی اشاره می کنیم:

۱.مجتهدان اجتهاد را عیناً یا تخییراً واجب می دانند،لکن اخباریان آن را حرام می شمرند و عمل به روایات معصوم را در هر حکم واجب می دانند.

۲.مجتهدان برای استنباط احکام،از کتاب و سنت و اجماع و عقل استفاده می کنند.لیکن اخباریان فقط کتاب و سنت و بعضی فقط سنت یعنی اخبار را حجت می دانند.

۳.مجتهدان برای رسیدن به مقام فتوا و اجتهاد،دانستن علومی چند از جمله فقه و اصول را شرط می دانند؛اما اخباریان جز معرفت به اخبار اهل بیت و دانستن اصطلاحات و اشارات معصومین چیزی را شرط فتوا نمی دانند.منتها مفتی باید یقین کند که خبرِ معارضی در برابر خبر مورد استناد او نرسیده است.

۴.مجتهدان تأخیر بیان را از وقت حاجت،به سبب قبح آن جایز نمی دانند؛اما بعض اخباریان مثل استرآبادی با استناد به پاره ای اخبار،آن را جایز می شمارند.

۵.اخباریان دلایلی عقلی مانند«قبح تکلیف به امر خارج از طاقت»و«قبح عقاب بدون بیان تکلیف»را برای صدور حکم کافی نمی دانند،مگر آن که با دلیلی از اخبار ائمه علیهم السلام تأیید شده باشد؛برعکس مجتهدان. (۱)

نظر مرحوم وحید بهبهانی

آیت الله وحید بهبهانی ملقب به«استادالکل فی الکل»که به سبب مبارزه شدید با اخباریان،نزد مجتهدان به مروّج یا«مروّج رأس مأ»مشهور است،با تألیف

۱- (۱) .همان.

کتاب الاجتهاد و الاصول موفق شد مشرب اصولی را که دو قرن تحت الشعاع مکتب اخباری بود جان تازه بخشد و اخباریه را مغلوب نماید. (۱)

به فرموده مرحوم شهیدمطهری:

اخباری گری نهضتی بود بر ضدعقل و جمود و خشکی عجیبی بر این مسلک حکم فرما بود.خوشبختانه افراد رشیدی مانند مرحوم وحید بهبهانی و شاگردان ایشان و بعد مرحوم حاج شیخ مرتضی انصاری با این مسلک مبارزه کردند و این مکتب بر اثر این مقاومت ها شکست خورد و الآن جز در گوشه و کنارها پیروانی ندارد.ولی همه افکار اخبارگری که به سرعت و شدت بعد از پیدایش ملاامین در مغزها نفوذ کرد هنوز از مغزها بیرون نرفته.الآن هم می بینید خیلی ها تفسیر قرآن را اگر حدیثی در کار نباشد جایز نمی دانند.

جمود اخباری گری در بسیاری از مسائل اخلاقی و اجتماعی و بلکه پاره ای از مسائل فقهی هنوز هم حکومت می کند.یک چیز که باعث رشد و نفوذ طرز فکر اخباری در میان مردم عوام می شود،آن جنبه حق به جانب و عوام پسندی است که دارد.زیرا صورت حرف این است که می گویند ما از خودمان حرفی نداریم.اهل تعبّد و تسلیم هستیم.ما جز قال الباقر علیه السلام و قال الصادق علیه السلام سخنی نداریم.از خودمان حرفی نمی زنیم.حرف معصوم را می گوییم.جوابی که مجتهدین می دهند این است که این گونه تعبد و تسلیم ها تسلیم به قول معصوم نیست.تسلیم به جهالت است.اگر واقعاً محرز شود که معصوم سخنی گفته ما هم تسلیم هستیم.ولی شما می خواهید جاهلانه به هرچه می شنوید تسلیم شوید.

از مرحوم وحید بهبهانی نقل شده که فرمود:یک وقت هلال ماه شوال به تواتر اثبات شد.این قدر افرادی آمدند و گفتند ما ماه را دیده ایم که برای

۱- (۱) .همان.

من یقین حاصل شد.من حکم کردم که امروز عید فطر است.یکی از اخباریین به من اعتراض کرد که تو خودت ندیده ای و اشخاص مسلم العداله هم شهادت نداده اند.چرا حکم کردی؟گفتم متواتر است و از تواتر برای من یقین پیدا شد.آن فرد اخباری گفت:در کدام حدیث وارد شده که تواتر حجّت است؟ (۱)

مرحوم آیت الله مطهری از این جریان به عنوان یک جریان مهم و خطرناک یاد می کند که در حدود چهار قرن پیش نمود پیدا کرد. (۲)

خود اخباریین مدعی هستند که قدمای شیعه تا زمان مرحوم صدوق،همه مسلک اخباری داشته اند.ولی حقیقت این است که اخباری گری به صورت یک مکتب با یک سلسله اصول معین که منکر حجّیت عقل بود و همچنین حجّیت و سندیت قرآن را(به بهانه این که فهم قرآن مخصوص اهل بیت پیامبر است و وظیفه ما رجوع به احادیث اهل بیت است)،انکار نمود و همچنین قائل بود که اجماع،بدعت اهل تسنّن است.پس از ادلّه اربعه یعنی کتاب،سنّت،اجماع و عقل،تنها سنّت حجّت است. (۳)

اخباری گری ضد مکتب اجتهاد و تقلید است.آن اهلیت و صلاحیت و تخصص فنی را که مجتهدین قائل اند،اخباریین منکرند.تقلید از غیرمعصوم را حرام می دانند.به حکم این مکتب چون حجّت و سند،منحصر به احادیث است و حق اجتهاد و اعمال نظر هم نیست،مردم موظف اند مستقیماً به متون مراجعه کنند و به آنها عمل نمایند و هیچ عالمی را به عنوان مجتهد و مرجع تقلید واسطه قرار ندهند.

۱- (۱) .ر.ک،همان،اصل اجتهاد در اسلام.

۲- (۲) .ده گفتار،اجتهاد در اسلام،ص۸۳.

۳- (۳) .همان ص۸۳.

اخباریین و حجیت عقل

اخباریین معتقدند که دین خداوند هیچ گاه از راه عقل به دست نمی آید؛زیرا که احکام الهی تنها از طریق سماع از اهل عصمت ثابت می شود و عقل،حق دخالت در محدوده احکام شرع را ندارد.چون مقتضای توقیفیت احکام الهی آن است که حتماً در مورد حکم شرعی بیانی از ناحیه شارع رسیده باشد و الا آن حکم،شرعی نخواهد بود.

علاوه بر توقیفیت احکام الهی،یکی دیگر از ادله اخباریین بر عدم حجیت عقل این که از ضرورت مذهب ما این است که برای هر حکمی که بشر به آن نیاز پیدا می کند تا روز قیامت از جانب حق تعالی دلیل قطعی بر آن اقامه شده است و دلیل عقلی جز افاده ظن بر حکم شرعی نمی نماید.ازاین رو تمسک به آن،منافی ضرورت مذهب است. (۱)

نقد دلیل اخباریین در باب عدم حجیت عقل

در مقام پاسخ باید بدانیم که اولاًـ اصولیین هرگز عقل را حاکم نمی دانند ونمی گویند که عقل حق جعل حکم شرعی را دارد.بلکه عقل را کاشف و مُدرک حکم شرعی می دانند و می گویند ممکن است در مواردی حکم شرعی را از طریق عقل،درک و کشف کرد.ثانیاً توجه به این نکته لازم است که منظور از دلیل عقل نزد اصولیین که در قبال کتاب و سنت قرار گرفته است،آن حکم عقلی است که از آن،قطع به حکم شرع پیدا شود و به عبارت دیگر هر قضیه عقلیه که از آن علم قطعی به حکم شرعی پیدا شود حجت است و در طریق استنباط واقع می شود.چون در این صورت،حجیت آن ذاتی خواهد بود.اما مقدمات عقلیه ای که افاده قطع نمی کنند هرگز حجیت و دلیلیت ندارند. (۲)

۱- (۱) .همان،ص۱۱۱.

۲- (۲) .همان،ص۱۱۳.

مکتب تفکیک

از جمله جریان های اسلامی(شیعی)که در برابر عقل و عقلانیت فلسفی موضع گیری کرده اند و در باب معارف دینی راه عقل فلسفی را از راه آیات و روایات ممتاز دانسته و جدا انگاشته اند،مکتب معارفی مشهد یا مکتب تفکیک است.به عبارتی می توان گفت در میان ظاهرگرایان امامی اخباریون در باب فروع با مخالفت با عقل و عقلانیت در برابر اجتهاد ایستادند و به ظواهر آیات و روایات بسنده کردند و در باب معارف و اعتقادات،مکتب تفکیک در برابر عقل فلسفی چنین موضع گیری را انجام داده است.

در این بخش به صورت بسیار اجمالی به این مکتب،اصول،شخصیت ها و برخی اندیشه های آنها نگاهی می اندازیم و در پاره ای موارد به نقد آن می پردازیم.

واژه تفکیک را اولین بار استادمحمدضا حکیمی به کار گرفت. (۱)ایشان ساختار کلی این مکتب را چنین ترسیم می نماید:

تفکیک در لغت به معنای جداسازی است(چیزی را از چیز دیگر جدا کردن)و ناب سازی چیزی و خالص کردن آن و مکتب تفکیک،مکتب جداسازی سه راه و روش معرفت و سه مکتب شناختی است در تاریخ شناخت ها و تفکرات و تأملات انسانی.یعنی راه و روش قرآن و راه و روش فلسفه و راه و روش عرفان و هدف این مکتب،ناب سازی و خالص مانی شناخت های قرآنی و سره فهمی این شناخت ها و معارف است به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله ها و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق؛تا حقایق وحی و اصول علم صحیح مصون ماند و با داده های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد و مشوب نگردد. (۲)

ص:۱۴۱

۱- (۱) .کیهان فرهنگی،سال نهم اسفندماه ۱۳۷۱.

۲- (۲) .محمدرضا حکیمی،مکتب تفکیک،ص۴۶.

سیر اجمالی جریان تفکیک

جریان تفکیک در خراسان شکل گرفت و بر ضد عرفان و فلسفه اشراق و حکمت متعالیه قد علم کرد.مرحوم سیدموسی زرآبادی قزوینی(۱۲۹۴-۱۳۵۳ ق)و میرزامهدی غروی اصفهانی(۱۳۰۳-۱۳۶۵ق)را می توان از پایه گذاران این مکتب دانست. (۱)

آیت الله شیخ مجتبی قزوینی(م ۱۳۸۶ ق)صاحب بیان الفرقان فی علوم القرآن در میان شاگردان میرزامهدی،بیشترین نقش را در تثبیت مبانی تفکیک داشت.ایشان اندیشه های تفکیکی خود را در مجلدات بیان الفرقان منعکس کرده است. (۲)برخی دیگر از بزرگان این مکتب عبارت اند از:

آیت الله میرزاجوادآقا تهرانی(م ۱۳۶۸)مؤلف کتاب هایی همچون میزان المطالب؛بررسی در پیرامون مطالب اسلام؛در رد کسروی؛فلسفه اسلامی و بشری؛عارف و صوفی چه می گویند؟

آیت الله میرزاحسینعلی مروارید صاحب کتاب تنبیهات حول المبدأ و المعاد.

حاج شیخ عبداله یزدی صاحب کتاب معارف قرآن.

حاج شیخ علی نمازی شاهرودی نویسنده کتاب تاریخ فلسفه و تصوف؛ارکان دین.

حاج شیخ محمود حلبی صاحب تقریرات کلامی درس میرزا مهدی اصفهانی.

شیخ محمدباقر ملکی میانجی مؤلف توحیدالامامیه و بدایع الکلام فی تقسیر آیات الاحکام.

۱- (۱) .غلامرضا جلالی،شریعه شهود(درباره استاد سیدجلال الدین آشتیانی)،به کوشش عبدالحسین خسروپناه،مقاله جایگاه آشتیانی در جریان شناسی فلسفه اسلامی معاصر،ص۱۴۱.

۲- (۲) .همان،ص۱۴۳.

همچنین شیخ غلامحسین محامی بادکوبه ای،شیخ هادی مازندرانی،حاج شیخ علی محدث خراسانی،حاج شیخ محمود کلباسی،میرزاعلی اکبر نوقانی،حاج شیخ هاشم قزوینی،شیخ محمدکاظم مهدوی دامغانی،شیخ عبدالنبی کجوری،شیخ حسینعلی راشد تربتی،محمدتقی شریعتی مزینانی تحت تأثیر جریان فکری آیت الله میرزامهدی اصفهانی قرار گرفته اند. (۱)

این جریان پس از درگذشت میرزا مهدی اصفهانی توسط شاگردان و پس از درگذشت شاگردان توسط نسل دوم از شاگردان ایشان دنبال می شود.استاد محمدرضا حکیمی و آیت الله سیدان از مروجان امروزین مکتب تفکیک هستند. (۲)

اصول مکتب تفکیک

برخی از اصول اساسی این مکتب عبارت است از:

۱.جدایی فلسفه،عرفان و دین؛

۲.برتری و اصالت شناخت دینی؛

۳.استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث؛

۴.اتکاء به ظاهر آیات و روایات؛

۵.رد هرگونه تأویل.

اما خاستگاه این مکتب،همان اصل اول است.از منظر هواخواهان این مکتب،بشر برای دریافت حقایق سه راه در پیش دارد:راه وحی،راه عقل و راه کشف؛این سه راه از نظر منبع و شیوه،از یکدیگر جدا هستند. (۳)

ص:۱۴۳

۱- (۱) .همان،ص۱۴۴.

۲- (۲) .همان ص۱۴۵.

۳- (۳) .سیدحسن اسلامی،رؤیای خلوص(بازخوانی مکتب تفکیک)،ص۴۰.

میرزامهدی اصفهانی و فلسفه و عرفان

مرحوم سیدجلال الدین آشتیانی از میرزااحمد آشتیانی نقل می کند که:«مرحوم میرزامهدی اصفهانی شواهد الربوبیه را پیش من می خواند اما فهم مطالب فلسفی برایش از اصعبِ امور بود.او در ابتدا چنین عقایدی نداشت اما پس از آن که به اصفهان رفت،کار به جایی رسید که از عرفان سرخورد و به جان فلسفه افتاد». (۱)

«میرزامهدی اصفهانی نه تنها با فلسفه سر ستیز داشت که عرفان و تصوّف را نیز عنصری ضداسلامی و برگرفته از فرهنگ یونان می پنداشت که خلفای بنی عباس آن را جهت به حاشیه راندن علوم اهل بیت علیهم السلام ترویج می کردند». (۲)

آقای سیدمحمدحسن قاضی فرزند آیت الله سیدعلی قاضی عارف بزرگ و استاد مرحوم علامه طباطبایی در این باره می گوید:

من یک ماه رمضان در مشهد بودم و پای منبر میرزامهدی اصفهانی حاضر می شدم.ایشان بالای منبر می رفت و زیاد هم عصبانی می شد و به پدرم(سیدعلی آقاقاضی)ناسزا می گفت و صراحتاً اوصاف و خصوصیات پدرم را ذکر می کرد.بعضی از مردم به آقای میرزامهدی گفتند که پسر آقاسیدعلی قاضی پای منبر شما می نشیند.ایشان بعد از آن آمد و از من خیلی عذر خواست و حتی یک روز مرا به منزلش برای افطار دعوت کرد.من منبرهای ایشان را می نوشتم و وقتی به نجف اشرف بازگشتم آنها را به آقا نشان دادم.

پدرم گفت:این ها چیست که تو نوشته ای؟هرگز آقامیرزامهدی اصفهانی یک چنین حرف هایی نمی زند.مگر دیوانه ای؟!آنها را دور بینداز!من هم آنها

۱- (۱) .سید جلال الدین آشتیانی،پیرامون تفکر عقلی و فلسفی در اسلام،کیهان اندیشه،ش ۱،مرداد و شهریور۱۳۶۴،ص۲۵.

۲- (۲) .میرزا مهدی اصفهانی،ابواب الهدی،سیدمحمدباقرنجفی یزدی ابن الحاج سید عبدالحی،ص۵.

را دور ریختم.بعد از حدود سی سال که کتاب انورالهدی چاپ شد آن را خواندم و دیدم صد رحمت به آنچه در مشهد شنیدم. (۱)

دکترمهدی حائری یزدی در این باره این گونه می نویسد:

در سال های اخیر مردی دین دار(میرزا مهدی اصفهانی)در خراسان می زیست که از حسن سیرت و صفای نیت برخوردار بود.ولی آن فطنت وقاده ای که بتواند از پیچیدگی های فلسفی گذر کند و از مقدمات صحیح به نتایج حقیقی و قطعی رهبری شود را نداشت و به همین جهت از اختلاف آراء فلاسفه ضربت روحی خورد و آن را به طور کلی دلیل بر عقم قیاسات و اشکال منطقی تصور می کرد و راه خرد را بن بست و عقل را عاطل و بی اعتبار می پنداشت و به یاران خود که مجذوب او بودند و روزنه بینش خود را به کلی کور کرده بودند،مطالبی بدین نمونه می گفت و به خیال آن که رونق بازار دین را افزون می کند راه علم را از راه دین جدا معرفی می کرد. (۲)

دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی در باب قیاس و استدلال

میرزامهدی اصفهانی در اوایل کتاب مصباح الهدی،استدلال شیطان را در سجده نکردن بر آدم علیه السلام که گفت: (خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ) ۳ استدلال برهانی می پندارد و معتقد است که اگر برهان حجّت و موجه باشد باید استدلال شیطان به عنوان برهان در درگاه الهی پذیرفته می شد.در حالی که مقبول نشد و

۱- (۱) .در گفتگوی کیهان فرهنگی با فرزند ایشان،یادنامه نامه عارف کبیر سید علی قاضی،شماره ۲۰۶،ص۱۱.

۲- (۲) .مهدی حائری یزدی،علم کلی،مقدمه،ص۶.

طرد استدلال او به معنای عدم پذیرش و فقدان مقبولیت برهان است. (۱)

به گفته ایشان:«علی ان طلب المعرفه و کشف الحقایق من الاقیسه عین الضلال المبین لِأَنه لیس الا الاقتحام فی الظلمات و لهذا ورد الاحادیث بالتصریح بقبح القیاس و بالتوعید علی من وضع دینه علی القیاس او عمل به فی الدین». (۲)

سخن میرزامهدی اصفهانی در باب بطلان قواعد فلسفی

میرزا مهدی اصفهانی به صراحت قائل است که تمامی مطالب فلسفی و همه آنچه فلاسفه گفته اند با همه آنچه در دین آمده درتناقض است:«می بینی که همه آنچه که شریعت آورده با همه قواعد فلسفه متناقض است.پس آگاه باش ای خردمند که همه آنچه فلاسفه به آن رفته اند با همه آنچه در شریعت ما آمده متناقض است». (۳)

او به این نیز اکتفا نمی کند،بلکه صراحتاً یکی از بنیانی ترین اصول معرفتی و وجودی را زیر سؤال می برد:«برترین قیاس ها،قیاس برهان است و آن بر علیت و معلولیت بنا نهاده شده و علیت نیز بر پایه قیاس واجب به ممکن و قیاس نور به ظلمت است و علیت از اساس باطل است.پس برترین قیاس ها،قبیح ترین آنها است». (۴)

میرزا مهدی اصفهانی همچنین می نویسد:«تخلیه ذهن از هر مفهوم و معقول که همان اجتناب از معارف بشری حِکمی و عرفانی است اوجب و الزم از همه چیز

۱- (۱) .میرزا مهدی اصفهانی،سید محمد باقر نجفی یزدی،مصباح الهدی،ص۱۱.

۲- (۲) .همان،ص۶.

۳- (۳) .تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی به قلم شیخ محمود حلبی،ص۱۷۸-۱۸۰.

۴- (۴) .مصباح الهدی،ص۶.

است.این مفاهیم که به روش فلسفی یا عرفانی در ذهن پدید آمده اند،اعظم حُجُب و اشدّ معاصی و افحش فحش به ربّ العزّه و اشنع جنون در نظر صاحب شریعت مقدسه است». (۱)

نفس و عقل در مکتب تفکیک

از دیدگاه مکتب تفکیک در سراسر هستی هیچ مخلوقی مجرّد از ماده نیست.تمام مخلوقات را ماده و مشتقات آن فرا گرفته است.بنابراین نفس انسانی نیز مادی و مظلم الذات است.در نقطه مقابل،عقل و علم،موجودی نورانی و مجرد است.پس حقیقت انسانی نمی تواند عین چنین موجوداتی نورانی باشد.نفوس هرچند به سرحد اعلای کمال نایل شوند،باز از ظلمت و مادیت ذاتی خویش رهایی نمی یابند و مغایرت ذاتی خود را با آن حقیقت(علم و عقل)حفظ خواهند کرد. (۲)حقیقت عقل همان علم است نه مدرک یا مدرکات و یا مراتب نفس. (۳)

«معلومات و متصورات و متوهمات و متخیلات معانی و مفاهیم و صور ذهنیه،همه به نور علم معلوم و مکشوف می شوند نه این که حقیقت آنها علم باشد.

لفظ علم و عقل از الفاظ وارد در قرآن و سنت اشاره به حقیقتی است که در خارج موجود است و واقعیت دارد.تصورات و خیالات،علم و عقل نیستند.عقل و علم به تصور و توهم نمی آید». (۴)

«نفس ذاتا فاقد کمالات و ظلمانی محض است.انوار قدسی همه خارج از

۱- (۱) .میرزا مهدی اصفهانی،اعجاز القرآن،ص۱۳.

۲- (۲) .میرزا حسنعلی مروارید،تنبیهات حول المبدأ و المعاد،ص۱۱-۳۰.

۳- (۳) .میرزا جواد تهرانی،میزان المطالب،ص۶۵.

۴- (۴) .شیخ مجتبی قزوینی،بیان الفرقان،ج۱،ص۱۵-۵۷-۶۲.

حقیقت ذات نفس است و آن انوار،مملوک خداوند عزیز است که می دهد و می گیرد و تحصیل آن در اختیار بشر نیست.زیرا قدرت و مشیت به وسیله آن انوار است نه به غیر آن». (۱)

«حیثیت ذاتی علم و عقل،کشف و ظهور است و ظهور سایر اشیاء به واسطه آنهاست». (۲)

«علم و عقل از حجیت ذاتی برخوردارند؛بنابراین همیشه مطابق با واقع می باشند». (۳)

«نفس جسمانی و مادی است.نفس جسم لطیف است.لطافت به معنای دقت و ظرافت است که در اجسام مادی دیگر نیز برخی لطیف تر و برخی خشن ترند؛مثلاً هوا لطیف تر از سنگ است.این حقیقت نفس بسیار الطف از بدن است که به چشم و لامسه ادراک نگردد». (۴)

«نفس،جاگیر در مکان است و زمانی است». (۵)

«روح و نفس انسان جوهر لطیفی است معروض عوارض مانند کم،وضع،أین،حرکت و سکون». (۶)

«نفس نور خارجی را که همان نور عقل و علم است می یابد و وجدان می کند و با تابش آن نور،هم ذات و حقیقت نفس مشهود می گردد و هم معلومات برای نفس آشکار می گردد».

۱- (۱) .ابواب الهدی،ص۷.

۲- (۲) .اعجاز القرآن،ص۷.

۳- (۳) .بیان الفرقان،ج۱،ص۵۹.

۴- (۴) .میرزا جواد تهرانی،فلسفه بشری اسلامی،ص۳۷.

۵- (۵) .ابواب الهدی،ص۹.

۶- (۶) .میرزا جواد تهرانی،میزان المطالب،ص ۲۷۰.

«وجـدان حـالت عرضـی است که بر نفس عارض می شود؛مشابه نور حسـی که بر اجسام عارض و سـبب ظهور آنها می شود». (۱)

نقد دیدگاه میرزامهدی اصفهانی

از دیدگاه میرزامهدی،بهترین نوع قیاس که همان برهان باشد قبیح ترین نوع استدلال و قیاس است؛چرا که مبتنی بر علیت است و علیت،باطـل است:«لاـن اکبر المقـاییس و احسـنها قیاس البرهان و هو مؤسـسه علی العلّیه و المعلولیه و هی مؤسـسه علی قیاس الواجب بالممکن و النور بالظلمه و العلیه من اصلها باطله فاحسن الاقیسه اقبحها». (۲)

جالب این است که خود ایشان در بیان فوق بر اساس قیاس و ارتباط علِّی صغری و کبری نتیجه مطلب را دنبال کرده است:

صغری:«اکبر المقاییس و احسنها قیاس البرهان و هو مؤسسه علی العلیه و المعلولیه».

کبری:«و العلیه من اصلها باطله».

نتیجه:«فاحسن الاقیسه اقبحها».

به فرموده آیت الله جوادی آملی:

کسـی که واقعا علیت را قبول نداشـته باشد و اسـتدلال منطقی را عین ضلالت بداند و اساساً استدلال را مفید علم نداند،چگونه می شود با او بحث کرد؟آیا چنین فردی می تواند با خودش بنشیند و فکر کند و آراء دیگران را نقادی و جرح و تعدیل کند؟

۱- (۱) .تنبیهات حول المبدأ و المعاد،ص۳۳ و ۲۴۰.

۲- (۲) .مصباح الهدی،ص۱۱.

کسی که منطق استدلالی را طرد کند و علیت را منکر شود و رابطه عِلّی و ضروری میان مقدمات و نتیجه را نپذیرد،در واقع با تفکر خود مشکل جدی دارد؛زیرا نمی تواند فکر کند.چون فکر کردن آن است که مقدماتی ترتیب داده شود و از آنها نتیجه ای گرفته شود.اگر رابطه ضروری و علیت میان مقدمات و نتایج نباشد،از هر مقدمه ای هر نتیجه ای را می توان انتظار داشت.زیرا شانس و تصادف حاکم است نه رابطه عِلّی و ضروری.

اگر قیاس برهانی قبیح ترین شکل استدلال باشد چگونه ایشان آراء و اقوال فاسد و مغالطی و باطل دیگران را طرد و انکار می کند؟ (۱)

اما دیدگاه مکتب تفکیک در باب مادی و ظلمانی بودن نفس و روح و این که علم و قدرت عین ذات ارواح نیستند.(۲)حضرت آیت الله جوادی آملی در نقد این نظریه می فرماید:

صدر و ساقه دیدگاه ایشان بر پایه مادیت روح بنا شده است و غافل از این که اگر روح مادی و متزمّن و متمکّن باشد چگونه می توان به علم شهودی به قول خودشان خدا را ادراک کند؟مادی بودن روح یعنی جای خاصی دارد و به زمان و مکان خاص محدود است و معرفت به الله یعنی یک چیزی که وارد در این مکان و زمان می شود.چگونه می توان پذیرفت که شهود خداوند و معرفت به او که نه متزمن و نه متمکن است،از سنخ چیزی باشد که به یک زمان و مکان معین تعلق بگیرد؟ (۳)

میرزامهدی اصفهانی،راهِ خِرَد را بن بست و عقل را عاطل و بی اعتبار می پنداشت و اشکال منطقی قیاس را عقیم می پنداشت.(۴)در صورتی که او یا هرکسی به طور کلی انتاج را در شکل اول قیاس که بدیهی ترین اشکال

۱- (۱) .منزلت عقل در هندسه معرفت دینی،ص۱۸۷-۱۸۸.

۲- (۲) .ابواب الهدی،ص۳۵.

۳- (۳) .منزلت عقل در هندسه معرفت دینی،ص۱۸۸.

۴- (۴) .علم کلی،مقدمه،ص۶.

منطقی است انکـار کنـد،دیگر قـدرت نخواهـد داشت که هیـچ گونه ادعـای معقول یـا نامعقولی را مسـتدل سازد یا به صورت اسـتدلال درآورد و مطابق گفتار خود،تمام سخنانش بی اساس و ناموزون خواهد بود و چگونه می توان زشت و زیبایی سخنی را که به عقیده خود گوینده بر پایه ای استوار نیست،سنجش کرد؟ (۱)

سقراط در یکی از مکالمـات خـود بـه شـاگردش فیـدون می گویـد:بـدترین مصـیبت هـا آن اسـت که کسـی از تعقـل گریزان باشـد.ای فیدون مصـیبت بزرگ این است که شـخص به جای آن که خود را قاصـر و عیب را از بی بصـیرتی و بی وقوفی خود بداند،تعقل و استدلال را مطلقاً باطل پنداشته،از آن گریزان گردد و خود را از علم و دریافت حقیقت بی بهره سازد. (۲)

میرزامهدی اصـفهانی،اسـتدلال شـیطان را بر سجده نکردن بر آدم علیه السلام،استدلال برهانی محسوب می دارد و آن را همان قیاسی قلمداد می کند که در روایات مذمت شده است. (۳)

آشـکار است که آنچه را ایشـان قیـاس منطقی می نامـد،قیـاس فقهی و تمثیل منطقی است و ایشان آن دو را با هم در آمیخته و حد و مرزشان مراعات نکرده است.اسـتدلال و بیان شـیطان در سـجده نکردن بر آدم،یک قیاس فقهی و تمثیل منطقی است که در آن سرایت حکم ِیک جزئی است به جزئی دیگر.در حالی که مسیر حکم در قیاس منطقی،سیر کلی به سوی جزئی است.

به فرموده آیت الله جوادی آملی:«کاملاً صـحیح است که روایات زیادی در مذمت قیاس وارد شده است اما آنها ناظر به قیاسی است که عامه و فقهای اهل

۱- (۱) .همان،ص۷.

۲- (۲) .همان،ص۷ و ۸.

۳- (۳) .مصباح الهدی،ص۶ و ۱۱.

سنت در فقه و استنتاج فروع شریعت بکار می گیرند نه قیاس منطقی که اساس هر سخن گفتن منطقی و استدلالی را تشکیل می دهد». (۱)

سخن یکی از اصحاب تفکیک در باب علم منطق

برای اینکه فکرها خطا نرود یک میزانی درست کردند که مطالب را با آن می سنجند.نام این ترازو را منطق گذاشتند.کسی که می خواهد در مکتب بشری دارای معلوماتی شود اول باید منطق بخواند.ما چون تابع انبیا هستیم ازاین رو،از روش های صناعی بشری برای شناخت حقایق پیروی نمی کنیم.انبیا نیامده اند که فقط برای علما حرف بزنند.چون چنین است بحث های ما هم از بحث های بشری جداست.ما چون در دنباله رسالت سخن می گوییم،اصلاً محتاج به این درس ها نیستیم.

شرطِ یافتن این مطالب و رفتن این راه(راه درست و صحیح)آن است که خودمان را پاک کنیم و به همان چیزی که خدا ما را آفریده برگردیم.شما شانزده سال زحمت کشیده اید تا این افکار بشری برایتان پیدا شده.ولی رها کردن این افکار زحمت ندارد.خوب توجه کنید دارم مفاتیح(منظور کلید حل مشکلات)به دستتان می دهم:لافکری!بی فکر شدن!برگشتن به بساطت و صفای فطرت.برای این که به وجدان برسید باید همه این نقوش را پاک کنید.به لافکری بیفتید نه این که در خودتان فکر کنید؛زیرا فکر خودش حجاب است. (۲)

نقد و بررسی

در پاسخ به این شبهه باید گفت که به هیچ وجه علم منطق علمی وضعی و

۱- (۱) .منزلت عقل در هندسه معرفت دینی،ص۱۸۷.

۲- (۲) .شیخ محمود حلبی،دروس معارف الهیه،نسخه خطی آستان قدس،نقل از مقاله استاد آشتیانی و مکتب تفکیک سید محمد موسوی،کتاب شریعه شهود،به کوشش عبدالحسین خسرو پناه،ص۳۷۲-۳۷۳.

قراردادی نیست که مثلا ارسطو اصول و ضوابطی را جهت اصلاح خط مشی اندیشه وضع کرده باشد.چرا که قبل و بعد از وی نیز،همگان فکر می کردند و با مراعات ضوابط فطری و خدادادی،توان اصلاح کار اندیشه را داشتند.هنر ارسطو کشف این اصول بود نه اختراع آنها.این خاصیت اندیشه است که برای رسیدن به مقصود و نتیجه،قضیه جزئی را با ضابطه ای خاص تحت اشراف یک قضیه کلی قرار می دهد و این همان قیاس است که اولی صغری و دومی کبری نامیده می شود.

آیا این که منطقیون علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده اند،به این معناست که تصور و تصدیق فقط در عالم منطق و چنین علمی یافت می شود؟یا در همه علوم حصولی جریان این چنین است؟مسلم است که بدون تصور و تصدیق اصلا علم حصولی نمود و بروزی ندارد.

همین ماجرا در باب روش فکر نیز قابل تطبیق است.مگر می شود در حیطه اندیشه بشری و علم حصولی،حقیقتی را درک نمود و مجهولی را بدون استدلال معلوم ساخت؟استدلال بر دو قسم است:مباشر و غیرمباشر.در استدلال مباشر،فقط یک گزاره برای رسیدن به نتیجه کافی است؛ولی در استدلال غیرمباشر،چند گزاره برای حصول نتیجه لازم است.استدلال غیرمباشر(حجّت)نیز خود بر سه قسم است:

یا سیر از جزئی به جزئی است(تمثیل)یا سیر از جزئی به کلی است(استقراء)؛یا سیر از کلی به جزئی است(قیاس).و عجیب این است که سراسر بیانات و کتاب های اصحاب مکتب تفکیک همچون دیگران بهره مندی از اصول منطقی است و استعانت از اقسام حجت ها.در عین حال برخی از ایشان ادعا می کنند«ما چون تابع انبیا هستیم ازاین رو از روش های صناعی بشری(علم

منطق)برای شناخت حقایق پیروی نمی کنیم». (۱)و عجیب تر این که مرحوم میرزامهدی اصفهانی،مؤسس این مکتب که قیاس را به شدت ابطال می نماید،برای ابطال قیاس نیز از قیاس کمک می گیرد لکن قیاسی نادرست و مغالطی:«طلب معرفت و کشف حقایق از طریق قیاس،عین گمراهی آشکار است.به خاطر این که این طریق همانا فرو رفتن در تاریکی هاست». (۲)

نقد خاستگاه تفکیک

در نقد خاستگاه مکتب تفکیک یعنی جدایی و تفکیک طریق عقل و دین،سخن مرحوم علامه طباطبایی بسیار استوار و دلنشین است.ایشان می فرماید:

اگر بگوییم هیچ فرقی میان فلسفه و آیات و روایات نیست جز اختلاف تعبیر،منظور این است که معارف حقیقیه که کتاب و سنت مشتمل بر آنهاست و با زبان ساده و عمومی بیان شده،همان معارف حقیقیه است که از راه بحث های عقلی به دست می آید و با زبان فنّی و اصلاحات علمی بیان شده و فرق این دو مرحله،همان فرق زبان عمومی و زبان خصوصی فنی است.نه این که بیانات دینی فصیح تر و بلیغ تر است. (۳)

ایشان نیازمندی فهم معارف دینی به منطق را امری مسلم و غیرقابل تردید می داند؛به گونه ای که معتقد است بدون اصول منطقی،هیچ کدام از فقرات معرفت دینی به سامان نمی رسد:«ما از معارف حقیقیه اسلامی حتی یک مسئله را بدون استمداد از منطق نمی توانیم اثبات کنیم.در حالی که در متن کتاب و سنت مسائل منطقی ذکر نشده است». (۴)

۱- (۱) .همان،شیخ محمود حلبی.

۲- (۲) .مصباح الهدی،ص۱۱.

۳- (۳) .بررسی های اسلامی،ج۲،ص۸۵.

۴- (۴) .همان،ص۸۴ و ۸۵.

سؤالات درس

۱.جریان اخباری گری را توضیح دهید.

۲.تفاوت دو دیدگاه اخباری و اصولی را توضیح دهید.

۳.ویژگی های مکتب قم و بغداد را توضیح دهید.

۴.مکتب تفکیک و اصول اساسی آن را توضیح دهید.

۵.دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی را در باب قیاس و استدلال و قواعد فلسفی توضیح داده و نقد نمایید.

۸-نظام طولی جهان هستی

مراتب طولی نظام هستی

وجود دارای درجات و مراتبی است که هر درجه و مرتبه عالی تر از مرتبه پایین تر به شدت وضعف و کثرت و قلّت و امثال آن تفاوت دارد.یعنی در عین آن که وجودِ واحد،بسیط است،این وجودِ واحد،دارای مراتبی است که از یک طرف به اعلی المراتب می رسد و از طرف دیگر متدرّجاً نزول پیدا می کند تا به ادنی المراتب می رسد و در بین این دو درجه اعلی و ادنی،بقیه مراتب،بر حسب اختلاف درجات و مراتبشان قرار دارند.به طوری که هرچه رو به بالا برویم،وجود قوی تر و شدیدتر و وسیع تر خواهد بود و بالعکس از بالا هرچه به پایین بیاییم،وجود،ضعیف تر و تنگ تر خواهد بود.به طوری که هر مرتبه از مراتب بالا،واجد کمال درجات مادون خود هست و لاعکس.

مانند نور که در عین آن که مفهومش واحد است و حقیقتش بسیط است،ولی دارای یک سلسله ممتّد و طولانی است که درجه اعلای آن در خورشید و درجه ادنای آن در ظلمات زمین است و بین این دو درجه،مراتب مختلف و متفاوت از نور در این ستون از نور موجود است و به طور کلی می توان تفاوت

ص:۱۵۷

بین این مراتب را با کمال و نقص توصیف کرده و جدا نمود.هر مرتبه بالاتر،واجد کمال درجه پایین تر است تا برسیم به معدن نور که در آنجا به نحو اکمل نور موجود است و لاعکس.یعنی هر مرتبه از مراتب پایین تر دارای مرتبه بالاتر نیست و واجد کمال آن درجه نیست تا برسیم به ضعیف ترین درجه ای از نور که سایه ضعیف و کم رنگ بِه حَدّ آخر از مراتب نور است.به فرموده مرحوم علامه طباطبایی:

نکته حائز اهمیت در بحث تشکیک این است که سلسله موجودات در مراتب وجود در فرض مسئله تشکیک،در وجود عَرضی نیستند تا هر مرتبه از آنها در سرحد و مرز مرتبه دیگر قرار گیرد و با آن هم جوار و همسایه گردد و در نتیجه هر مرتبه عالی نسبت به مرتبه پایین تر از خود محدود و متعین گردد.بلکه سلسله مراتب،طولی است و همه نسبت به یکدیگر در سلسله علل و معلولات قرار دارند.

هر مرتبه مافوق نسبت به مرتبه مادون خود علت است و هر مرتبه مادون نسبت به مرتبه مافوق خود معلول اوست.و بنابراین چون علت دارای جمیع کمالات معلول خود هست و لاعکس،جمیع مراتب سلسله تشکیکیه وجود دارای جمیع کمالات مراتب مادون خود هستند و لاعکس.

بنابراین هر حلقه از حلقات این سلسله طولیه را در نظر بگیریم واجد کمالات درجه مادون خود هست و آن حلقه مادون نیز واجد کمالات حلقه پایین تر از خود؛تا برسیم به آخرین حلقه وجودیه در مراتب نزول و چون ذات واجب جلّ و عزّ در اعلی درجه از سلسله مراتب قرار دارد،جمیع کمالات درجات مادون در او بالفعل موجود است.پس هیچ کمالی در هیچ مرتبه ای از مراتب یافت نمی شود مگر آنکه آن کمال در ذات واجب،موجود است.این است فرمایش صدرالمتألهین و شیخ اشراق و نظائرهم من اجلّه الاعلام. (۱)

۱- (۱) .مهرتابان،ص۵۴،۵۵.

مسئله وجود حق و اطلاق وی

در قبال تحیر و تردیدی که سوفسطی و شکّاك اظهار می دارد،ما کمترین تردید و شکی در واقعیت خارج و اصالت و عینیت هستی(همان حقیقتی که در مقابل بطلان و عدم قرار دارد)نداریم.در واقعیت،محدودیت های بسیاری مشاهده می شود که خود خالی از واقعیت نیستند.زیرا موجودات از همدیگر به حسب ذات و وجود،جدا می باشند و جدایی ذات آنها بی این که هر کدام محدود به حدی باشند که مانع از آمیزش و اتحاد وجودی با غیر بوده باشد معنی ندارد.

انسان،حیوان،نبات،زمین و آسمان،هرکدام حدّی(ماهیتی)دارند که غیر را از آن نفی و دفع می نماید.زمین غیر از آسمان است و آسمان غیر از زمین است و ملاك این غیریت،همین زمین بودن و آسمان بودن می باشد.

پس زمین و آسمان،دو حدّند که به واقعیت خارج ملحق شده و واقعیتی را از واقعیت دیگر جدا کرده اند.هرگز حقیقتی کمال خود را از خویش نفی نمی کند.ناگزیر باید گفت واقعیت دیگری که مافوق این واقعیت هاست این حدود را به آنها ملحق ساخته و محدودشان نموده است.

پس واقعیتی در عالم وجود،موجود است که همه واقعیت ها با حدودی که دارند منتهی و مستند به او هستند و هر بقا و زوال و نقص و کمال،به ناحیه او منسوب می باشد.(البته بقا و زوال و زندگی و مرگ به حسب این سیر فکری،معنی دیگری پیدا می کنند.معنی مرگ و زوال این است که هر واقعیتی به داخل محیط خود اختصاص داشته و به خارج از محیط خود راهی ندارد.نه این که بطلان و فنا عارض واقعیت وجود می شود؛مثلا حوادث امروز،با همین قید،ثابت و غیرقابل بطلان و انعدام اند و خارج از امروز،اصلا ظرف وجود حوادث

امروز نیست،نه این که واقعیت معین در امروز واقعیت پذیرفته و در فردا واقعیت را از دست می دهد و همچنین معنی بقا و دوام،وسعت محیط یک واقعیت است نه عروض واقعیت پس از واقعیت).

این واقعیت که همه واقعیت های محدوده منتهی به او بوده و مستند به وی می باشند،دیگر خود محدود به حدّی نیست؛زیرا افاضه کننده هر حد و نهایتی اوست و بالبداهه دیگر خود حدی نداشته و از هر حدّی مطلق و آزاد و از هر ارتباط و افتقار به غیر،غنی بوده و استقلال مطلق خواهد داشت.

از این بیان روشن می شود که فوق همه واقعیت های محدوده که در جهان هستی می باشند،واقعیتی است از هر قید و شرطی مطلق و از هر حد و نهایتی آزاد که هر واقعیت محدودی در واقعیت خود از هر جهت که به تصور آید،به دامن وی چنگ نیاز و ارتباط زده و حدود و نهایت وجودی آن به وی منتهی است و هیچ گونه بطلان و انعدام و تغییری را به وی راه نیست؛زیرا همه این معانی به سوی محدودیت برمی گردد و او محدود نیست.این واقعیت،ذات حق است جلّ اسمُه.از این بیان به طور توقف عدّه ای از مسائل کلّیه به ثبوت می رسد:

۱.اصالت و واقعیت،از آن هستی اشیاء است.

۲.واقعیت اصیل که هستی و وجود است،در همه اشیاء یکی است؛به معنی این که یک حقیقت و سنخ یکنواخت می باشد،نه این که هستی هر شیء،یک نوع مخصوص و با هستی دیگران از هر جهت،مغایر و مباین بوده باشد.

۳.این حقیقت دارای تشکیک بوده و مراتب و درجات مختلف دارد که برحسب هرمرتبه،خواصّ و احکام مخصوصه ای دارد و اختلاف و تفاوت مراتب آن،مربوط به قلّت و کثرت حدود اوست و مرتبه واقعیتی که از هر حدّ و نقصی منزّه و مبرّی است و هیچ اسم و رسمی را به حسب حقیقت نمی پذیرد،مقام

الوهی است(اگر اطلاق اسم مقام و مرتبه بر وی صحیح بوده باشد).

۴.نظر به این که واقعیت های محدوده جهان هستی،در واقعیت محدوده خود به واقعیت مطلقه نیاز و افتقار دارند،ناگزیر واقعیت آنها واقعیت ربطی و عین ارتباط بوده و هیچ گونه استقلالی در واقعیت خود ندارند و در نتیجه واقعیت به دو قسم مستقل و رابط،منقسم می شود.واقعیت مستقلّ،واقعیت حق سبحانه و واقعیت رابط،واقعیت های محدوده جهان است.

۵.واقعیت خارجی به دو قسم علت و معلول منقسم می شود.علّت همان واقعیت وجوددهنده و معلول،واقعیت وجودگیرنده می باشد.

البته نظر به این که ثبوت هر واقعیتی عین ذات وی بوده و سلب وی از خودش محال است،معنی این که معلول،وجود و واقعیت خود را از علّت می گیرد،این خواهد بود که معلول،واقعیت رابط و غیرمستقلی است که به دامن استقلال علت،چنگ زده و از آن جدایی نمی پذیرد و نسبت معلول به علت،تمثیلاً،نسبت شعاع خورشید به خورشید و نسبت سایه جسم به جسم می باشد.

۶.واقعیت های خارجی به دو قسم واجب و ممکن انقسام می پذیرد.«واجب»آن است که در نفس خود،غیرقابل بطلان و فنا بوده و در واقعیت خود بی این که به چیزی ارتباط نیازی پذیرد،مستقل می باشد و«ممکن»آن است که برای واجد بودن استقلال وجودی،به استقلال وجودی واقعیتی دیگر گراییده و از پیش خود،استقلال وجودی نداشته باشد. (۱)

ملاک و حقیقت تشکیک

از دیدگاه حکمت متعالیه،ملاک تشکیک آن است که امور متکثره ای باشد که

۱- (۱) .ر.ک:شیعه(مجموعه مذاکرات با پروفسور کربن)،بخش دوم،(مسئله وجود حق).

مابه الاختلاف و مابه الاشتراک آنها یک حقیقت باشد و به عبارت دیگر حقیقت مشککه،حقیقتی است که دارای وحدت و کثرت حقیقی باشد؛به گونه ای که وحدت او عین کثرت او و کثرت او عین وحدتش باشد.

«حقیقت تشکیک به چهار عنصر وابسته است:

۱.وحدت حقیقی؛

۲.کثرت حقیقی؛

۳.ظهور وحدت در کثرت حقیقی؛

۴.رجوع کثرت به وحدت حقیقی». (۱)

تشکیک در فلسفه و عرفان

به فرموده علامه طباطبایی:وحدت عرفا منافاتی با تشکیک در وجود ندارد؛بلکه با نظر دقیق تر و عمیق تر به وجود نظر شده است.چون در تشکیک که فلاسفه بدان قائل هستند،موجودات امکانیه دارای وجود حقیقی هستند؛وجود امکانیه افتقاریه که هریک از آنها معلول وجود بالاتر از خود بوده تا برسد به ذات واجب الوجود.بنابراین تمام موجودات،معلولات ذات حق اند و مُتدلّیات به عظمت و کبریائیت او و لیکن در نظر عرفا،وجود اختصاص به ذات حق دارد و بقیه موجودات امکانیه،همه سایه و ظلّ و فیئی برای وجود حق اند و نفس ظهورند و بس و نسبت وجود به آنها مجازی است و به اعتبار به آنها موجود گفته می شود و این نظر منافات با نظر فلاسفه ندارد.بلکه با نظر دقیق تر و عمیق تری به موجودات ملاحظه می شود و در واقع می توان نظر عرفا را حاکم بر نظر فلاسفه دانست. (۲)

۱- (۱) .عبدالله جوادی آملی،تحریر تمهید القواعد،ص۲۲.

۲- (۲) .مهر تابان،ص۵۵.

شعور همگانی موجودات

آیات و روایاتی که بر شعور همگانی موجودات دلالت می نماید،بسیارند.در سُور مسبّحه یعنی سوره هایی که با تسبیح آغاز می شوند،از تنزیه خداوند و تسبیح همگان و لزوم همراهی انسان با آنها سخن رفته است.آنچه از آیات و روایات در باب شهادت زمین و گواهی مخلوقات و یا گفت وگوی روزانه زمین و آسمان با انسان و یا سوگواری زمین در رحلت اهل ایمان آمده است،از دیگر شواهد قرآنی و روایی است.

مبنای فلسفی ای که می تواند این حقیقت را برهانی نماید،اصالت هستی و بساطت و تشکیک آن است.زیرا بر اساس این اصول سه گانه،اگر کمالی از کمالات برای مرتبه ای از مراتب وجود ثابت شود و آن کمال از کمالات حقیقی ای باشد که مستند به اصل وجود در آن مرتبه است،برای دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد.

برهان مطلب این است که:در غیر این صورت،ترکیب از اصل هستی و آن کمال در آن مرتبه لازم می آید.بنابراین برای گریز از محذورِ ترکیب باید هر کمالی که برای مرتبه ای اثبات می شود،به دیگر مراتب نیز به صورت مشکک استناد داده شود.به عنوان مثال اصل ضرورت آنگاه که برای مرتبه واجب اثبات می شود،برای دیگر مراتب نیز به صورت مشکک یعنی نه به صورت ضرورت ازلیه که ناشی از شدت مرتبه آن است،بلکه به صورت ضرورت های ذاتی و وصفی اثبات می گردد و همچنین تجرّد،آنگاه که برای مرتبه ای از مراتب وجود اثبات می گردد،برای دیگر مراتب نیز در قالب تشکیک و به صورت هرچند ضعیف اثبات می شود.بدین ترتیب علم نیز از آنجا که یک کمال وجود است،چون در

مورد برخی از موجودات اثبات شود به مفاد این قاعده درباره دیگر موجودات مبرهن می گردد.

با وجود براهین عقلی،هیچ دلیلی بر مَجاز خواندن آیات و روایاتی که دلالت بر عالم بودن نظام آفرینش و یا اطاعت و تسلیم آگاهانه آن می نماید وجود ندارد.بنابراین آیاتی از قبیل آیات ذیل بدون آنکه قرینه ای عقلی بر مَجاز بودن آنها وجود داشته باشد،باید بر معنای ظاهر خود حمل گردند (۱):

(وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) ۲

(إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) ۳

(ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ) ۴

نظام طولی جهان هستی در آیات و روایات

در آیات قرآن و روایات حضرات معصومین علیهم السلام،به نحوه چینش نظام هستی زیاد اشاره شده است؛با واژه هایی همچون فوق،عِلو،عروج،رفعت،صعود،محیط،قاهر و امثال آن و در مقابل،واژه های تحت،سفل،هبوط،دنو،محاط،مقهور و ضعیف و...این حقایق به خوبی هندسه هِرَم هستی را به ذهن انسان متبادر می سازند.

اما مسلما به هیچ روی این صدر و ذیل و فراز و فرود تنها به امور مادی و جسمانی محصور نمی گردند.این که خداوند در عالی ترین جایگاه هستی،حاکم

۱- (۱) .عبدالله جوادی املی،رحیق مختوم،شرح حکمت متعالیه،ص۲۰۵ و ۲۰۶.

و فرمانروای نظام وجود است. (إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ) و ذاتاً علو و تعالی برازنده اوست (کَلِمَهُ اللّهِ هِیَ الْعُلْیا) و اوست که قاهر و محیط بر موجودات و مربی همه آنهاست. (الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ)

الموجودات مترتبه فی الصدور عن الوجود الحقّ و المصیر الیه و البدو منه و العود الیه فیبتدئ من الاشرف فالاشرف الی ان ینتهی الی مالا اخسّ منه فی الامکان و لااضعف فینقطع عنده السلسله النزولیه ثم یأخذ فی الصعود فلا یزال یترقّی من الارذل الی الافضل الی ان ینتهی الی الذی لا افضل منه فی هذه السلسله الصعودیه فیکون هو بازاء ما بدءَ منه فی النزول کما اشیر الیه بقوله سبحانه (یُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَی الْأَرْضِ ثُمَّ یَعْرُجُ إِلَیْهِ) ۱ و کل ما کان الی مبدئه اقرب فهو الی البساطه و الوحده و الشرافه و الغناء اقرب و من الاختلاف و الترکّب و الافتقار ابعد. (۱)

سماء

در برخی از آیات قرآن،سماء به معنای علوّ در مرتبه وجود و موجود عالی به کار گرفته شده است.از جمله در آیه (وَ فِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما تُوعَدُونَ) ۳ :روزی تان و آنچه به شما وعده داده می شود(که ظاهراً بهشت منظور است)در آسمان قرار دارد.اگر کسی در این مورد بپندارد که چون آب که حیات و زندگی از اوست از آسمان می بارد و بدین جهت در آیه منشأ رزق دانسته شده است،سخنی سازگار با معنای حقیقت نگفته است؛زیرا می دانیم که روزی،در آسمان نیست و روشن تر این می بود که می فرمود:و فی الارض رزقکم.چرا که حقیقتاً روزی آدمی در زمین است.

ص:۱۶۵

۱- (۲) .محمدبن مرتضی فیض کاشانی،انوار الحکمه،تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر،ص۹۳.

پس در مورد این آیه دست کم احتمال پسندیده تر این است که«سماء»در اینجا عالم فوق ماده است و به حسب آنچه از ظاهر برخی آیات دیگر بر می آید هر چه در این عالم مادی وجود دارد از عالم فوق ماده نازل می شود. (وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ) ۱ همه چیز در آنجاست و سپس به عالم ماده نزول می کند و«روزی»انسان هم باید از«عندالله»نازل شود.پس به احتمال قوی سماء در این آیه،سماء معنوی است که البته قابل تطبیق بر مباحث عقلی نیز هست.و هستی همه باید از مرتبه بالاتر نازل شود و از جمله رزق انسان هم و بودن بهشت در آسمان نیز ظاهراً از همین مقوله است. (۱)

تدبیر امر

(يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ) ۳

خداوند امر عالم را از سوی آسمان به طرف زمین تدبیر می فرماید و سپس بدو فرا بازمی گردد.در روزی که هم چند هزار سال در شمار شمایان است.

«الی الارض»دلالت دارد بر اینکه در تدبیر معنای نزول نیز تضمین شده است.زیرا تدبیر با«الی»متعدی نمی شود و سپس می فرماید:همین«امر»دوباره به سوی او فرامی رود.ظاهراً ضمیر«الیه»به خداوند برمی گردد نه به آسمان.در این آیه نیز پیداست که سماء عالم مجرد است.زیرا خدا که در آسمان نیست.خداوند در همه جا حضور دارد.پس می توان نتیجه گرفت که منظور از سماء در این آیه،سماء جسمانی نباشد.بلکه همان عالم مجردی است که خزائن همه چیز در آنجاست. (۲)

۱- (۲) .محمد تقی مصباح یزدی،معارف قرآن(کیهان شناسی)،ص۲۳۶.

۲- (۴) .محمد تقی مصباح یزدی،معارف قرآن،ص۲۳۷.

فرشتگان

اشاره

جهان شناسی در قرآن کریم منحصر به موجودات محسوس نیست.زیرا این کتاب ارجمند در میان آفریده های الهی که همه جزئی از گیتی هستند از موجوداتی نیز نام می برد که ما یارای درک حسی آنان را نداریم.دسته ای از این موجودات،ملائکه(فرشتگان)اند.به همین دلیل که ما با حس خود نمی توانیم آنان را درک کنیم از ویژگی های وجودی آنها و ماهیتشان نمی توانیم آگاهی داشته باشیم؛مگر همان قدری که آفریننده آنان در قرآن به ما معرفی فرموده است.

آیاتی که در این زمینه داریم دو دسته اند:دسته ای که اوصافی کلی را برای آنان ذکر می نماید و دسته ای دیگر که افعال و ویژگی های مخصوص برخی از آنان را بیان می دارد.آنچه اجمالاً-از آیات شریف به دست می آید این است که اینان موجوداتی هستند که نسبت به خدا عصیان نمی کنند،از عبادت خسته و سیر نمی شوند و پیوسته خدا را تسبیح و تقدیس می نمایند؛زیرا مأموران خداوند هستند.اینها همه یک صفات کلی است و نیز از آیات بر می آید که اینان همه در یک سطح نیستند.و برخی رتبه های والاتری دارند.افعالی هم که در قرآن بدانان نسبت داده می شود افعال گوناگونی است که حاکی از انواع مختلف فرشتگان است و یا مربوط به مراتب مختلف وجود آنهاست. (۱)

۱-فرشتگان از منظر امیرالمؤمنین علی علیه السلام

حضرت علی علیه السلام در مورد فرشتگان چنین می فرمایید:«...سپس خدای سبحان برای جای دادن در آسمان ها و آباد کردن برترین آسمان از ملکوتش فرشتگانی بدیع و شگفت انگیز آفرید.خداوند این فرشتگان را گوناگون آفرید و آنان را در آن مقام ها که دارند امین وحی خود ساخت و از دودلی و ناباوری نگاهشان

۱- (۱) .همان،ص۲۸۳.

داشت.آنان را به زیادت یاری مدد کرد و دل هایشان را در پوششی از تواضع و خشوع و آرامش درآورد». (۱)

۲-مراتب و انواع فرشتگان در کلام امام سجاد علیه السلام

حضرت امام سجاد علیه السلام می فرماید:

خداوندا!حاملان عرشت که از تسبیح تو سستی نگیرند و از تقدیس تو ملول نگردند و از عبادت تو خسته نشوند و کوتاهی را بر جدّ و کوشش در اجرای فرمان تو برنگزینند و از اشتیاق به تو غفلت نورزند و اسرافیل صاحب صور و میکائیل که در نزد تو از مقامی ارجمند و جایگاهی بلند از اطاعت برخوردار است و جبرئیل که امین وحی تو و فرمانروا در میان آسمانیان است و در نزد تو جایگاه و منزلتی دارد و مقرب درگاه توست.پس بر همه اینان درود فرست و نیز بر فرشتگانی که در مقامی پایین تر از اینها قرار دارند،از ساکنان آسمان هایت و امینان بر رسالت هایت و آنان که از سخت کوشی ملالی به آنان دست ندهد. (۲)

۳-سلسله مراتب ملائکه در انجام وظایف

بعضی از ملائکه مقام بلندتری دارند و امر خدای تعالی را گرفته و به پایین تر خود می رسانند و در تدبیر بعضی امور،پایین ترِ خود را مأمور می کنند و این در حقیقت توسّطی است که دارنده مقام بلندترین،بین خدا و بین پایین تر خود دارد.مثلا توسّطی که ملک الموت در مسئله قبض ارواح دارد و پایین تر خود را مأمور به آن می کند.خدای متعال از خود آنان حکایت کرده که گفته اند«و ما منّا الّا له مقام معلوم»هیچ یک از ما نیست مگر آنکه مقامی معلوم دارد. (۳)آنچه از تدبر در

۱- (۱) .نهج البلاغه،خطبه ۸۹.

۲- (۲) .صحیفه سجادیه،دعای سوم.

۳- (۳) .المیزان،ج۴،ص۱۹.

آیاتی که در شأن ملائکه وارد شده به دست می آید آن است که بین خود ملائکه از نظر قرب به حق،تقدم و تأخر وجود دارد و ملک متأخر نسبت به اوامر متقدم تبعیت کامل دارد.به طوری که فعلش فعل متقدّم و قولش عین قول او می باشد. (۱)

۴-فرشتگان مقرب

به فرموده مرحوم فیض کاشانی:

از آن رو که فرشتگان مقرب را حجاب نیست(زیرا که از پوشش ها به دورند)،هم ذات خودشان بر خودشان آشکار و قابل ادراک است و هم ذات برخی برای برخی دیگر و ظهور موجودات دیگر به سبب آنهاست.پس فرشتگانِ مقرب،انوار مجرد و شعاع های الهی و انوار قاهره اند و همه زنده،دَرّاک و عالِم اند و عالَمشان،عالم قدرت است.فرشته مافوق بر فرشته پایین تر از خود قهر و اشراق و احاطه دارد و پایین تر عشق و اراده و محبت به مافوق خود داشته و او را مشاهده تواند کرد،بی آنکه به آن احاطه داشته باشد؛زیرا مقهور مافوق خود است و خداوند از همه سو بر آنها احاطه و بر همه بندگانش قهر و غلبه دارد.

تمام این گروه از فرشتگان خود را مسرور و مبتهج به ذات خدا می بینند؛زیرا خود را به خدا شناخته اند؛پس لذتشان هم به ذات خدای سبحان است؛اما لذتشان به خود،از آن جهت است که خود را بنده و گوش به فرمان خدا می بینند؛پس پیوسته به مطالعه آن جمال مشغول اند و لحظه ای به خود چشم نمی دارند؛چرا که فانی در ذات محبوب اول گشته اند. (۲)

۵-تجرد فرشتگان

شاید بتوان استظهار کرد که فرشتگان،ماده قبلی ندارند،اما جن و انس موجوداتی جسمانی هستند که از ماده خلق شده اند.بر این اساس شاید بتوان

۱- (۱) .همان،ج۶،ص۸.

۲- (۲) .ملامحسن فیض کاشانی،علم الیقین،مترجم:حسین استاد ولی،ج۱،ص۳۴۱.

دریافت که فرشتگان موجودات جسمانی نیستند و منطبق اند بر آنچه که در فلسفه«مجرد»می نامیم و ممکن است که مجرد برزخی یا مجرد تام عقلانی باشند و یا چه بسا به حسب مراتب فرق کنند:برخی فرشتگان برزخی،مجرد برزخی باشند یعنی شکل و قیافه داشته باشند و خواص ماده را نیز،آن طور که در روایات آمده است که نکیر و منکر به صورت های مختلف،به دیده انسان مرده ظاهر می شوند و برخی نیز ممکن است مجرد تام باشند. (۱)

«قال الصادق علیه السلام:ان الله خلق العقل و هو اوّل خلق من الروحانیین عن یمین العرش من نوره.فقال له ادبر فَادبر.ثم قال له اقبل فَاَقبَلَ؛فقال الله تعالی خلقتک خلقا عظیما و کَرَّمتکَ علی جمیع خلقی». (۲)

امام صادق علیه السلام می فرماید:خداوند خلق کرد عقل را-و آن اولین مخلوق از روحانیین و از یمین عرش است-از نور حضرتش.پس به او فرمود:پشت کن.عقل پشت کرد.پس به او فرمود:روی نما.پس اقبال نمود.پس خداوند فرمود:من تو را مخلوقی عظیم آفریدم و بر جمیع خلایق کرامت بخشیدم.

از امام علی علیه السلام درباره عالَم عِلوی سؤال شد.ایشان در جواب فرمودند:«صور عاریه عن المواد،خالیه عن القوه و الاستعداد تجلی لها فأشرقت و طالعها فتلألات» (۳)عالم بالا- صورت هایی است که از مواد عاری هستند و از قوه و استعداد،خالی.خدا به آنها تجلی کرده و در اثر تجلی،روشن شده اند و به آنها نمایان شده و در نتیجه تلالؤ پیدا کرده و پرتو افکن شده اند.

این بیان اشاره به تجرّد اصطلاحی(تجرد از ماده)عالم بالاست و البته فقدان

ص:۱۷۰

۱- (۱) .معارف قرآن،ص۲۹۴.

۲- (۲) .الکافی،کتاب العقل و الجهل،۱،۲۱،ح ۱۴.

۳- (۳) .آمدی،غررالحکم و دررالکلم،ص۴۲۳.

ماده،مستلزم فقدان خواص ماده خواهد بود که قوه و استعداد بوده باشد.خاصیت موجودِ مفارق ماده این است که هرکمالی که برای آن امکـان دارد،در اول وجود با آن همراه و موجود است و دیگر به واسـطه حرکت و انتقال از حالی به حالی،چیزی را از دست داده و چیزی را به دست نمی آورد؛چنـان که خاصـیت عمومی مادّیات همین است.لازمه این مطلب هم این است که هر نورانیت وجودی و تجلی ربوبی که بر آیینه ذات آن موجود مفارق ماده افتـد،بی این که مقداری از آن را در مخزن اسـتعداد و قوه خود نگاه دارد،مانند آیینه صیقلی،همه را پس داده و به خارج از خود منعکس سازد. (۱)

فضیلت انسان

(وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلًا) ۲

و براستی که مـا فرزنـدان آدم را گرامی داشتیم و آنـان را در خشـکی و دریـا(بر مرکب هـا)برنشانـدیم و از پاکیزه ها به ایشان روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از آفریده های خود برتری آشکار دادیم.

تردیدی نیست که انسان در آغاز وجود،نسـبت به حیوان و نبات و جماد،استعدادها و بهره های تکوینی بیشتری دارد.امام سجاد علیه السـلام در تفسـیرو لقد کرّمنا بنی آدم" می فرمایذ:فضـلنا بنی آدم علی سائر الخلق.یعنی ما فرزندان آدم را بر دیگر آفریده ها برتری دادیم.

و امام هادی علیه السلام در باب آیه مذکور و تفسیر آن می فرماید:به فرموده امام

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۴۹.

صادق علیه السلام:معنایش برخورداری انسان از آفرینش کامل و حواس کامل و ثبات عقل و تشخیص و زبان گویاست.خداوند خبر داده است که آدمیان را به واسطه تشخیص خرد و گویایی به دیگر آفریدگانش از چارپایان و درندگان و آبزیان و پرندگان و هر جنبنده ای که حواس آدمیان آن را درک می کند برتری داده است.و این فرموده اوست که: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ) ۱ هر آینه انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم. (۱)

و در دیوان منسوب به امام علی علیه السلام آمده است:

ا تز عم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

و انت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمر (۲)

ای انسان!تو می پنداری که جسمی خردی،حال آنکه جهان بزرگتر دروجود" توست.

تو آن کتاب روشنی هستی که با حروفش نهانش آشکار می گردد.

اما با همه این اشارات بر برتری و فضیلت تکوینی انسان نسبت به سایر خلایق،انسان از اختیاری برخوردار است که می تواند یا از این فضائل و کمالات در مسیر انسانیت بهره مند گردد و در نهایت امر،خود را کامل تر کند و از همه موجودات عالم امکان" فراتر رود و یا اینکه کفران نعمت نموده و قدر خویش را نشناسد و جایگاه خود را از دست بدهد و به جایی برسد که بگوید: (یا لَیْتَنِی کُنْتُ تُراباً) ۴ ای کاش من خاک بودم.

۱- (۲) .بحارالانوار،ج۵،ص ۷۰،ح ۱.

۲- (۳) .ابوالحسن محمد بن الحسین الکیدری،الدیوان المنسوب الی الامام علی علیه السلام،ترجمه ابولقاسم امامی،ص۲۳۶،الرقم ۱۵۸.

مقام قرب

مرحوم سید حیدر آملی در جامع الاسرار از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده است:(ان لله تعالی شراباً لاولیائه اذا شربوا منه سکروا و اذا سکروا طربوا و اذا طربوا طابوا و اذا طابوا ذابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا طلبوا و اذا طلبوا وجدوا و اذا وجدوا و صلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لافرق بینهم و بین حبیبهم) (۱)

و در کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است که:(ان روح المومن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها) (۲)از جمله پرسش های اساسی در زمینه قرب این است که چگونه می توان به خدا نزدیک شد و مقرب درگاهش گردید.خدایی که نور هستی اش آسمان ها و زمین و نظام وجود را منور ساخته است(و این تنویر همان ایجاد است)از کدام سو باید به او نزدیک شد و از کدام جهت باید او را طلب نمود؟

پرواضح است که خدای بزرگ را نه سمت وسویی و نه جهتی است و این سیر و این طریق قرب در متن ذات وجود سالک محقق می گردد چرا که قرب مکانی نسبت به حق تعالی میسر نیست تا موجودی از موجود دیگر به او نزدیک تر باشد چون این گونه قرب در اجزای عالم جسمانی تحقق می یابد و خداوند جسم نیست.قرب ماهوی نیز درباره ی حضرتش صحیح نمی باشد که ماهیتی نزدیک تر از ماهیت دیگر نسبت به حق باشد زیرا ماهیت،حد وجود است و حق تعالی(لاحد)است و صرف الوجود و قرب در وجود به این معنا که موجودی در وجودش اقرب به حق باشد از وجود موجود دیگر نیز صحیح نیست زیرا که هرکجا وجود قدم نهاد خود شأنی از شئون مبدأ و معطی وجود است و دو وجود ندارد چون حق تعالی مبدأ و

۱- (۱) .سید حیدر آملی،جامع الاسرار،تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی،ص۲۰۵.
۲- (۲) .الکافی،ج۲،ص۱۳۳.

معطی هر وجودی است و انفکـاک علت تـامه از معلولش ممکن نیست چنـان که انفکاک معلول از علت تامه اش محال اسـت هرچند حقیقت امر فوق تعبیر به علت و معلول است زیرا که ما سوای حضـرتش شـئون وجودی او هسـتند.پس هیچ قربی نسبت به یک موجود اقرب از اتصال وجود به آن موجود نیست (وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ) ۱ توضیح اینکه(بسیط الحقیقه کل الاشـیاء)ازاین رو،هیچ ذره ای نیست که از حیطه وجود خارج باشد و واجب تعالی با ما سوی معیت قیومیه و اضافه اشـراقیه دارد که موجودات در هویاتشان روابط محض و فقر نوری می باشـند و تا علت شـناخته نشود معلول شناخته می شود.(ما رأیت شیئاً الاـ ورایت الله قبله) (۱)ازاین رو،در هر موجـودی ابتـدا وجه الله و نـور خـدا دیـده می شود و سـپس آن موجود که (بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْ ءٍ) ۳

دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید (۲)

نتیجه اینکه«هیچ چیزی نه با حق سبحانه قرب مکانی دارد و نه قرب در ماهیت و نه قرب در وجود که یکی را قرب و بعد نبود و دو وجـود نـدارد از این رو قرب حق به اشیاء از جهت قرب وجودی حق به اشـیاء صـحیح است و از جـانب قرب وجود هیچ قربی اقرب از این قرب نیست؛زیرا هر کجـا وجود است خداونـد مبـدأ و معطی آن است و معلول به علت خود قائم است و این سخن هم بنابر وحدت شخصیه وجود که طریق عارفان است و هم بنا بر وحدت تشکیکی ذات مراتب بودن آن روشن و شفاف است». (۳)

۱- (۲) .ملامحسن فیض کاشانی،علم الیقین،ج۱،ص۴۹.

۲- (۴) .شیخ محمود شبستری،گلشن راز.

۳- (۵) .حسن حسن زاده آملی،نصوص الحکم بر فصوص الحکم،ص۴۹۶.

اتصال مراتب وجود

مراتب الموجودات علی تفاوت درجاتها متواصله علی نعت الاتّصال بـدواً و عوداً بحیث لا ثلمه فی الوجود اصـلاً.فیتقوّم السافل بالعالی دائماً فلایوجد السافل الّا و قدوجد العالی قبله هکذا جرت سنه الله کما قال عزوجّل: (ما نُنَزِّلُ الْمَلائِکَهَ إِلاّ بِالْحَقِّ) ١

فآخر کل مرتبه متصل بأول المرتبه التی هی اسـفل منه و اوله بآخر الاعلی،بل آخر درجه من درجات مرتبه واحـده متصل باوّل درجه اخری هی اسـفل منه و اوّله بـاخر الاـعلی و کـل کامـل فی مرتبه من المراتب،یحـوی جمیـع الکمالاـت الـتی دونه.فـالحق سبحانه یحوی جمیع ما فی الوجود و یحیط بکل شیء و العقل الأول یحوی جمیع ما هو دونه و هکذا. (١)

مرحوم فیض کاشانی ضـمن اشاره به ترتّب موجودات و اتصال وثیق و استوار بین آنها،این نکته را خاطرنشان می سازد که همه هویت و قوام موجود مرتبه مـادون،به عنـایت موجود مرتبه مافوق است و چینش ملائکه در این سلسله طولی قرار می گیرد که ترتّبی طولی و به حقّ است که هر مـافوقی محیـط بر مـادون خود است و همه تحت عنایت حضـرت حق و با افاضه وجودی آن ذات بی نهایت تحقق یافته اند.

موقعیت وجودی جهان آفرینش و ابتدا و ختم آن

جهان هستی-ماسوی-هر چه باشد و هر عظمت و وسعت حیرت انگیزی که داشته باشد و هر کثرت و اختلاف و تضاد و تزاحم و تنازعی که در آن حکم فرمایی نماید،یک واحد بیش نیست که فعل حق بوده و از هر جهتی که

١- (٢) .ملامحسن فیض کاشانی،انوار الحکمه،ص٩۵.

فرض شود،چنگ نیاز به دامن کبریای حق زده و کمترین لحظه ای،چه در وجود و چه در بقا،کوچکترین استغنایی از قیمومت وجودی حق سبحانه ندارد.

به هر معنی که برای عالَم،اول و آخری فرض و تصوّر شود،حق سبحانه هم از ناحیه اول و هم از ناحیه آخر به آن محیط می باشد.با احاطه ای که به موجب آن،وجود وی،هم بر عالم سبقت جسته و هم با عالم،معیت برقرار ساخته و هم اوست که پس از عالم،باقی و ثابت است و اگر نه این بود،وجودش محدود و متناهی گردیده و ازلیت و ابدیت خود را از دست می داد،تعالی عن ذلک.

این عالم پهناور به دو قسم مختلف منقسم می شود:

۱.عالم بالا- که وجود پدیده های آن ثابت بوده و از حکومت حرکت و انتقال بیرون و از تغیر و زمان و مادّه و استعداد برکنارند و در عین حال از هر جهت،دارای فقر و فاقه و نیاز نسبت به ساحت الوهی بوده و در چنگ زدن به دامن رحمت حق،فرقی با موجودات مادّی ندارند،زیرا حکم محدودیت ذاتی و تعین وجودی در همه جاری است و هر محدودی در قیام وجودی خود به حق سبحانه که تنها ذات غیرمحدود و واقعیت مطلق غیرمتناهی است،نیاز دارد.

۲.عالم پایین که جهان مشهود و محیط محسوس ماست.این جهان با هرچه دارد،قلمرو حرکت و تغیر بوده و تحت حکومت تزاحم و تنازع و انتقال می باشد.قافله بزرگی است که بدون این که لحظه ای از وظیفه سیر و انتقال خود غفلت ورزد،به سوی خدای جهان در حرکت و پیوسته سرگرم تکاپو می باشد و آخرین منزل در مسافتی که طی می کند،منزل معاد می باشد که در آن همه چیز به سوی حق برگشته و ملک مطلق از آن خداست.

این عالم محسوس که قلمرو مادّه و زمان و مکان و حرکت می باشد،با همه

محتویات خود و با هر نظریه ای که در ترکیب اجزاء و هویت ابعاض آن بپسندیم،نظر به این که از حکم محدودیت و تعینات نمی تواند شانه خالی نماید،تحت احاطه ذات نامحدود حق سبحانه بوده و هرگونه مبدأ و منتهایی که برای آن فرض شود،مسبوق و ملحوق به وجود پاک حق عزّاسمُه است.اوست که قدیم است علی الاطلاق و ازلی و ابدی است بی قید و شرط. (۱)

توحید،کمال فلسفه الهی

تعالیم اسلامی حقایق را به گونه ای تبیین نموده است که همه موجودات عالِم امکان را از حیث ذات،صفات و افعال به عالم ماوراء طبیعت مرتبط ساخته است.

همه موجودات به هر نحو،رشته ای را دنبال می کنند که میان آنها و رأس هرم هستی کشیده شده است و آن خداوند است.از این رو طبق تعالیم عالیه اسلام،مسئله توحید یگانه اصلی است که در تمام شئون جهان هستی حاکم است و به روشنی مشاهده می گردد.در اسلام هر قضیه علمی و عملی در حقیقت همان مسئله توحید است که به اشکال و صورت های مختلف درآمده و در لباس قضایای علمی و عملی جلوه گر شده است.اسلام،فلسفه الهی را به نهایت کمال ممکن رسانیده است.چون طبق تعالیم اسلام،حکم خدا در هر قضیه و در هر علم و عمل جریان دارد. (۲)

اسلام تمام قوانین و مقرراتش را بر اساس اخلاق که آن هم بر پایه توحید قرار دارد وضع نموده است و این خاصیت فلسفه الهی اسلام است.در حالی که مکاتب فلسفی الهی(غیراسلامی)بین فلسفه الهی و مسائل زندگی کاملا

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۵۹.

۲- (۲) .ر.ک:علی و فلسفه الهی،ص۲۳ و ۲۴.

جدایی انداخته و قوانین وضعی و قراردادی را به کلی از مسئله خدا و دین تفکیک کرده اند. (۱)

ارتباط علل وسطیه و ذات الهی

ممکن است این اشکال به ذهن خطور کند که مخلوقات و مرزوقات،به خالق،رازق،شافی،کافی،کفیل و دیگر اسمای حسنی و اسمای فعلیه خداوند متعال وابسته اند و این سلسله اسماء به عنوان علل وسطیه در تدبیر جهان و خلقت آن دخیل اند.پس شناخت اشیاء جهان متوقف بر معرفت ذات باری نبوده و بلکه در گرو توجه و لحاظ اسباب و علل وسطیه است.

پاسخ این است که علل وسطیه که در لسان آیات و روایات از آنها با عناوین گوناگون یاد می شود،گرچه قابل نفی نیستند لیکن همه آنها در ذات،صفت و فعل خود حدوثاً و بقائاً به ذات اقدس اله متکی بوده و مظاهر او هستند و حضور آنها مانع از ظهور (فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ) ۲ نمی باشد.

سلسله علل در واقع پلکانی هستند که انسان سالک را به سرسلسله هستی رهنمون می سازند و چون انسان به نقطه آغازین رسید،سرسلسله را در تمام حلقه های سلسله حاضر یافته و او را به هر حلقه از حلقات سلسله نزدیک تر از طرفین آن حلقه می یابد؛به این معنا که تمامی مراتب را مظاهر او می بیند.صدرالمتألهین(قدس سره)درک این حقیقت را به برکت قرآن و سنت و از طریق سلوک در طریق اهل معرفت دریافت داشته است.

در آیات و روایات علی رغم آنچه که در باب مدبرات،نازعات،ناشطات و فرشتگانی که که حافظ آدمیان بوده و کاتب اعمال آنها هستند آمده است،

۱- (۱) .همان،ص۲۶.

از ربط مستقیمی بین خلق و حق سخن گفته شده است که حتی از فرشتگان الهی مخفی و مستور است.در دعای کمیل در مقام بیـان این ارتباط است که می فرمایـد:«وانت الساتر لما خفی عنهم و برحمتک سترتَ» (۱)پروردگارا توآنچه را که بر فرشتگان مخفی مانـده است به رحمت خود پوشانده ای.در روایات مربوط به قیامت نیز نظیر این گفتار فراوان است که خداوند بسیاری را بدان گونه محاکمه می کند که احدی از دیگران که در کنار او هستند از آن مطلع نمی گردند.

بنابراین وسایط و علل متوسط،هرگز مانع از ربط و پیوند بی واسطه مخلوقات و باری تعالی نبوده و شناخت این مخلوقات بدون تـوجه بـه حیـثیت تعلق بـه واجب،مقـدور احـدی نمی باشد.صـدرالمتألهین در تـبیین این حقیقت می فرمایـد:هویـات وجـودی موجودات،چیزی جز مراتب تجلیـات و لمعـات جلالـل و جمال حضـرت حق نیسـتند.از این رو ادراک هر شـیء با لحاظ حیثیت ارتباطیه آن،نه به اسمای حسنی بلکه به ذات واجب تعالی همراه بوده و بدون شناخت ذات واجب،ممکن نمی باشد.

اگر ذات الهی بـدون امر زائـد،سرسلسـله همه ممکنـات و غـایت همه متعلقات است-زیرا که جمیع اسـماء و صـفات فعلی او به صفات و اسـمای ذاتی و در نهایت به ذات او بازگشت می نماید و بازگشت مراتب اسـماء و صفات،بازگشت به حقیقتی است که در سرسلسـله مراتب طولی نیست،بلکه بازگشت به حقیقتی است که در متن سلسـله حاضـر و ظاهر است-پس هیـچ یک از افعـال و اسـمای خـاصه،مـانع از پیونـد مسـتقیم ممکن به واجب نمی باشـد و هرکس شـیء خرد و کلانی را به علم حصولی یا حضوری ادراک نماید،ناگزیر به ادراک واجب تعالی نائل شده است.هرچند که اکثر مردم از این ادراک ضروری غافل بوده و جز خواص از اولیای الهی متوجه آن نمی باشند.

امیرمؤمنان علی علیه السلام که عالم به این علم است می فرماید:

۱- (۱) .شیخ عباس قمی،مفاتیح الجنان،دعای کمیل.

«ما رایت شیئا الا و رأیت الله قبله»و در نقلی دیگر و ادامه گفتار مذکور معه و فیه نیز روایات شده است. (۱)

حضور فیض الهی در مخلوقات

بر اساس تشکیک در وجود،حمل حقیقت و رقیقت بر مدار مراتب مشککه هستی است و لیکن بر مبنای وحدت شخصی هستی و تشکیک در مجالی و مظاهر هستی که مختار اهل معرفت و عرفان است،حمل حقیقت و رقیقت به صورتی ظریف تر نه در بود،بلکه در مراتب نمود و ظهور هستی جریان می یابد.

منشأ حمل حقیقت و رقیقت در عرفان یا در فلسفه،نصوص فراوانی است که از احاطه و حضور فیض الهی و هستی لابشرط قسمی در مخلوقات و مراتب متعینه هستی خبر می دهد؛مانند بیان امیر کلام علی علیه السلام:«مع کل شی لابمقارنه و غیر کل شی لابمزایله». (۲)منظور این روایت،کُنه ذات الهی که فراتر از ادراک حکیم و شهود عارف است و هویت لابشرط مقسمی هستی می باشد،نیست بلکه مراد نفس رحمانی و فیض الهی و هستی لابشرط قسمی است.

در حمل های اولی محمول و موضوع ممزوج با یکدیگرند و در حمل های شایع،موضوع و محمول چون در وجود خاصی قرین شوند،ممازج با یکدیگر می گردند؛مثلا وقتی معنای درخت بر یک شیء خارجی حمل می گردد و گفته می شود:این درخت است؛معنای درخت در آن شیء به ممازجت ظهور می کند.

و بر همین قیاس هرگاه بر شیء خاص،انسان و اجناس آن تا جنس الاجناس یعنی جوهر حمل شود و یا حتی وقتی مفهوم شیء که از اعم مفاهیم است،بر یک

۱- (۱) .رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه،ص۱۹۷تا۱۹۹.

۲- (۲) .نهج البلاغه،خطبه اول.

شیء خاص حمل می شود،محمول ممازج با شیء مخصوص می گردد.مفهوم شیء وقتی که بر آسمان حمل می شود آسمان است و چون بر زمین حمل گردد زمین است.

اما نسبت به خداوند و فیض آن،چنانکه در نصوص و روایات آمده است این حکم صادق نیست.فیض او با همه امور همراه است،ولی با هیچ یک از آنها ممزوج نیست و خداوند سبحان در آسمان و زمین حضور دارد و لکن به حدود و محدودیت های آسمان و زمین محدود نمی گردد و رنگ هیچ یک از آن دو را نمی پذیرد.هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله (۱)

او خداوندگاری است که در همه جا هست.در آسمان حضور دارد و در همان جا نیز خداوند است و در زمین نیز هست و همچنان خداست و در همه چیز هست و به همه امور رنگ می دهد،بی این که به رنگ یکی از آنها درآید و این خصوصیت که در حمل حقیقت و رقیقت هست،خصوصیت اطلاق سعی و نه مفهومی حقیقت نسبت به رقیقت است.

اطلاق مفهومی،نظیر اطلاق مفهوم شیء است.مطلق مفهومی ممازج با اشیائی است که بر آنها حمل می شود،اما مطلق سعی منزّه از اشیائی است که بر آن به حمل حقیقت و رقیقت حمل می گردند. (۲)

ص:۱۸۱

۱- (۱) .رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه،ج۷،ص۱۰۷ و ۱۰۸.

۲- (۲) .فرمایش امام علی علیه السلام در معنای صفات علیای حق جلّت عظمته: «مستشهد بکلیه الاجناس علی ربوبیته و بعجزها علی قدرته و بفطورها علی قدمته و بزوالها علی بقائه،فلا لها محیص عن ادراکه ایاها و لا خروج من احاطته بها و لا احتجاب عن احصائه لها و لا امتناع من قدرته علیها.کفی باتقان الصنع لها آیه و بمرکب الطبع علیها دلاله و بحدوث الفطر علیها قدمه و باحکام الصنعه لها عبره.فلا الیه حد منسوب و لا له مثل مضروب و لا شیء عنه بمحجوب،تعالی عن ضرب الامثال و الصفات المخلوقه علواً کبیراً»(توحید صدوق و عیون الاخبار) استشهاد می کند با کلیت و عمومی که در اجناس دیده می شود،به ربوبیت خویش و با عجز آنها به قدرت خویش،و با بیرون کشیدن آنها از عدم،به قدیم بودن خویش و با زوال آنها به بقای خویش.پس نه آنها را از این که به آنها رسیده و دست یابد،فراری است و نه از احاطه او بیرون رفتنی است و نه از احاطه علمی او پنهان شدنی است و نه از قدرت و توانایی وی،امتناع و ابایی است.اتقان و استحکام آفرینش،آیه کافی اوست و در دلالت بر وی،مرکب طبع و غریزه بس،و در قدیم بودن وی،حدوث آفرینش بس و استوار بودن ساختمان فطرت ها در عبرت بس است.پس نه حدّی به وی نسبت می گیرد و نه مثلی در حقّش زده می شود و نه چیزی از وی پنهان می باشد.ساحت وی از توصیف،بسی بلند است. در این جمله ها به پاره ای از صفات علیای حق اشاره شده و بر آنها برهان اقامه گردیده؛مانند صفت ربوبیت و قدرت و قدمت و بقاء و تسلّط و احاطه و علم. کلیت و عمومی که در انواع خارجیه دیده می شود،لازمه اش این است که خصوصات فردی در هریک از انواع،از اقتضای نوع کنار بوده و به یک حقیقتی بیرون از خود نیاز داشته که به ربوبیت آنها قیام نماید.نیاز مطلقی که در انواع مشاهده می شود،دلیل بر وجود قدرت غیرمتناهیه ای است که آنها را رفع نماید؛زیرا تحقق نیاز با تعلقی که به قدرت دارد بدون تحقق قدرت،معقول نیست. حدوث و پیدایش انواع،دلالت به قدیم بودن صانع آنها می کند.زیرا محدود بودن آنها از ناحیه ابتداء و مسبوق بودن آنها به عدم،مستلزم حقیقتی است که برآنها

سبقت جسته و از ناحیه ابتداء،آنها را محدود سازد و همچنین محدود بودن آنها از ناحیه آخر و نهایت،دلالت بر حقیقتی دارد که از آن سوی به آنها احاطه کند.لازم این معانی،احاطه وجودی و علمی او بر همه اشیاء می باشد و بالأخره او حقیقتی خواهد بود که هیچ گونه محدودیتی را در وی راهی نیست. شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۲۶.

سؤالات درس

۱.مراتب طولی نظام هستی را از دیدگاه فلسفه توضیح دهید.

۲.تشکیک را در فلسفه و عرفان توضیح دهید.

۳.مراتب طولی نظام هستی را از دیگاه قرآن و روایات توضیح دهید.

۴.حضور فیض الهی در مخلوقات را توضیح دهید.

۹-علیت

اشاره

علیت از دیدگاه عقل

با پـذیرفتن کثرت در موجودات،این سؤال پیش می آیـد که آیا موجودات مختلف ارتباطی با یکـدیگر دارنـد یا نه؟آیا وجود برخی از آنها متوقف بر وجود بعضـی دیگر هست یا نه؟اگر هست،چنـد نوع وابسـتگی وجودی داریم و احکام و ویژگی های هر کدام چیست؟

واژه علّت در اصـطلاح فلاسـفه به دو صورت عـام و خاص به کار می رود.مفهوم عام علت عبارت است از:موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است،هرچنـد برای تحقق آن کـافی نباشـد و مفهوم خـاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگر کفـایت می کنـد.نکته مهم در این باب این است که موجود وابسـته(معلول)تنها از همان جهت وابسـتگی و نسـبت به موجودی که وابسته به آن است معلول نامیده می شود نه از جهت دیگر و نه نسـبت به موجود دیگر.همچنین در باب علت مثلاـ حرارت از آن جهت که وابسته به آتش است و نسـبت به علت خودش معلول است نه از جهت دیگر و آتش از آن جهت که منشأ پیدایش حرارت می شود و نسبت به آن،حرارت ناشی از آن علت است نه از جهت دیگر.بنابراین

منافاتی ندارد که یک موجود معین نسبت به یک چیز،علت و نسبت به چیز دیگر معلول باشد.و حتی منافاتی ندارد که حرارتی که معلول آتش خاصی است علت برای پیدایش آتش دیگری بشود. (۱)

مفاد اصل علیت

اصل علیت عبارت است از قضیه ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه اش این است که معلول بدون علت تحقق نیابد.این مطلب را می توان در قالب قضیه حقیقیه به این شکل بیان کرد:«هر معلولی محتاج به علت است»و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد،نیازمند به علت خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد و بدون علت به وجود آمده باشد.پس وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است.

بعضی از فلاسفه غربی که مفاد اصل علیت را درست درنیافته اند،پنداشته اند که مفاد آن این است که هر موجودی نیازمند به علت است و از این روی به گمان خودشان در برهانی که بر اساس اصل علیت برای اثبات وجود خدای متعال اقامه شده مناقشه کرده اند که طبق اصل مزبور خدا هم باید آفریننده ای داشته باشد!غافل از این که موضوع اصل علیت«موجود»بطور مطلق نیست؛بلکه«موجود معلول»است و چون خدای متعال معلول نیست نیازی هم به علت و آفریننده نخواهد داشت.

علیت و معلولیت از معقولات ثانی اند

علیت و معلولیت از سنخ مفهوم اند نه ماهیت و معقول ثانی اند نه اوّلی و معنای معقول ثانی آن نیست که از معنای معقول اول انتزاع شود تا چنین نقد شود

ص:۱۸۴

۱- (۱) .آموزش فلسفه،ج۲،ص۱۷.

که مفاهیم وجودی از ماهیات انتزاع نمی گردد.بلکه معنای معقول ثانی آن است که چون از لحاظ خصوص ذهن جنبه وصفی دارد،حتماً بعد از درک چیزی که به منزله موصوف در خصوص ظرف ذهن به شمار می آید ادراک می شود.

نظیر مفهوم خود وجود که معقول ثانی است.چون اگر خواستیم سخن از علت و معلول در ذهن طرح گردد،ناچار چیزی باید در ذهن حاصل شود تا به وصف علیت یا معلولیت متصف گردد و هرگز چیزی در خارج وجود ندارد که مصداق و فرد ذاتی علیت یا معلولیت باشد.همان طوری که درباره حرارت و برودت فرد ذاتی موجود می باشد.

بنابراین هرگز نمی توان از طریق حواس،مفهوم علیت را به دست آورد؛چه این که هیچ گاه نمی توان از راه حس قانون علیت و معلولیت را اثبات نمود.زیرا آنچه محسوس است،اصل وجود دو چیز هم زمان یا متعاقب یکدیگر است و صِرف هم زمانی یا تعاقب دلیل علیت نیست.چون بین علت و معلول علاقه ضروری معتبر است،یعنی امتناع جدایی معلول از علت و نیز علاقه معیت معتبر است یعنی استحاله جدایی علت از معلول و هیچ گاه حس،توان درک این معانی عقلی را ندارد.لذا ابن سینا این چنین می فرماید:

«و اما الحسّ فلا یؤدّی الّا الی الموافاه و لیس اذا توافی شیئان وجب ان یکون احدهما سبباً للآخر و الاقناع الذی یقع للنفس لکثره ما یورده الحس و التجربه فغیر متأکّد علی ما علمت الّا بمعرفه ان الامور التی هی موجوده فی الاکثر هی طبیعیه و اختیاریه» ؛ (۱)یعنی نه تنها حس توان اثبات آن را ندارد،بلکه تجربه و تکرار هم زمانی یا تعاقب دو رویداد هم کافی نیست.مگر آن که حکم کلی از راه عقل استنباط گردد و گرنه عادت خواهد بود نه علیت.

۱- (۱) .الشفاء،فصل اول از مقاله اول.

نکته قابل توجه این است که اصل قانون علیت به هیچ وجه قابل اثبات حصولی و برهان مفهومی نیست.چه این که با هیچ دلیلی قابل نفی نخواهد بود.چون هرگونه استدلال بعد از پذیرش رابطه علّی و معلولی بین مقدمات و نتیجه است.بنابراین اگر کسی خواست درباره مطلبی شخصاً فکر کند یا با دیگری بحث نماید،حتماً بعد از قبول اصل علیت می باشد. (۱)چه این که اصل واقعیت نیز این چنین است که نه قابل اثبات است و نه درخور نفی.بلکه اوّلی بالذات خواهد بود.مرحوم صدر المتألهین در این باب چنین می فرماید:«و اذا ثبت مسئله العله و المعلول صحّ البحث و ان ارتفعت ارتفع مجال البحث». (۲)

ملاک احتیاج به علت

بر اساس اصالت وجود،دیدگاه مرحوم صدرالمتألهین که عالی ترین دیدگاه در این باب است عبارت است از این که رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آنها.معلولیت و وابستگی معلول،ذاتی وجود آن است و وجود وابسته هیچ گاه مستقل و بی نیاز از علت نخواهد شد.به عبارت دیگر،وجود معلول عین تعلّق و وابستگی به علت هستی بخش است. (۳)

علیت از منظر اندیشمندان اسلامی

در این بخش تعریف برخی از اندیشمندان مسلمان درباره علت و معلول ذکر می گردد:

۱- (۱) .شرح عبدالله جوادی آملی،آوای توحید،نامه امام خمینی رحمه الله به گورباچف،ص۵۵.

۲- (۲) .صدرالمتألهین شیرازی،الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه،ج۳،ص۱۶۳.

۳- (۳) .ر.ک:آموزش فلسفه،ج۲،درس ۳۲.

مرحوم فارابی:«العله ما یجب ان یوجد مع المعلول». (۱)اشاره جناب فارابی در این تعریف به علل حقیقی است و اشراف و احاطه وجودی آنها را بر معلول هایشان خاطر نشان ساخته است.

مرحوم ابن سینا:«ان العقله هی کل ذات یلزم منه ان یکون وجود ذات اخری انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل». (۲)در این تعریف جناب شیخ اشاره می کند که تحقق علت تامه و بالفعل مساوی با تحقق معلول است و سنخیت و هماهنگی بین علت و معلول مورد توجه قرار گرفته است.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی:«کل شیء یصدر عنه امر امّا بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلک الامر و الامر معلول له». (۳)علت تامه بر دو قسم است:علت تامه بسیط و علت تامه مرکب.در این تعریف مرحوم خواجه به این تقسیم بندی اشاره کرده است.

مرحوم صدر المتألهین:«العله لها مفهومان:احدهما هو الشیء الذی یحصل من وجوده شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر و ثانیهما هو ما یتوقف علیه وجود الشیء فیمتنع بعدمه و لا یجب بوجوده». (۴)در این تعریف ملاصدرا،علت تامه و علت ناقصه را بیان کرده است.

مرحوم فیض کاشانی:«السبب و یقال له العله ما یجب الشیء بوجوده و یمتنع بعدمه». (۵)در این تعریف به این نکته توجه داده شده است که بود و نبود معلول وابسته به علت است.

۱- (۱) .ابونصر فارابی،التعلیقات،تحقیق دکتر جعفرآل یاسین،ص۱۳۲.

۲- (۲) .ابن سینا،رسائل.

۳- (۳) .ابوالحسن شعرانی،کشف المراد،شرح تجرید الاعتقاد(ترجمه و شرح فارسی)،فصل سوم،ص۱۲۴.

۴- (۴) .ا المتعالیه فی الاسفار الیه الاربعه،ج۲،ص۱۲۷.

۵- (۵) .فیض کاشانی،اصول المعارف،با مقدمه جلال الدین آشتیانی،ص۵۷.

مرحوم حکیم سبزواری:«ان الـذّی الشـیء الیه افتقر مطلقا،صدوراً او قواما تاماً او ناقصاً فعلّه و الشـیء المفتقر معلولاً». (1)در این تعریف مرحوم سبزواری به افتقـار و نیازمنـدی معلول،به وجود علت اشاره نموده است که معلول همه هستی و هویت خود را از علت داراست.

علیت از دیدگاه نقل(آیات و روایات)

به گفته راغب:«السـبب»به معنای ریسـمانی است که به کمک آن از درخت خرما بالا روند و جمع آن اسباب است و هر وسیله ای که برای رسیدن به چیزی از آن کمک گرفته می شود،سبب گویند. (2)

تفاوت میان علت و سبب در لغت

برخی از علـل پس از معلول تحقق می یابنـد؛مثـل علت غایی که در ذهن مقـدم است و در خارج مؤخر است.اما سـبب به هیچ وجه از مسـبب خود متأخر نیست.علت در لغت چیزی است که به وسـیله آن حکم چیز دیگری تغییر می یابد و از همین جاست که به بیماری نیز علت گفته اند؛زیرا بیماری حال بیمار را دگرگون می سازد. (3)

علت معمولا در زبان عرفی به معنایی گفته می شود که هـدف و مقصد فاعل را نشان می دهد و به اصـطلاح در عرف،علت را به علت غایی اطلاق می کننـد و می گویند:علت اینکه این کار را انجام دادی چه بود؟یعنی هدف تو از این کار چه بود؟اما در اصطلاح عام فلسفی به هر چیزی که چیز

ص:188

1- (1) .شرح منظومه،ص156.

2- (2) .مفردات الفاظ قرآن کریم.

3- (3) .ر.ک:الفروق فی اللغه،ج 1.

دیگری بر آن متوقف باشد،علت می گویند.پس از لحاظ فلسفی،کاغذ و قلم و مرکب و همه اینها اجزای علت نوشتن هستند و یک اصطلاح خاصی داریم که به معنای فاعل است،یعنی آن موجودی که موجود دیگری را پدید می آورد؛ولو متوقف بر چیزهای دیگر هم باشد.اما علیت مصدر جعلی است از علت،یعنی علت بودن.اصل علیت یعنی اصل مؤثر بودن چیزی در پیدایش شیئی دیگر به معنای عام آن و یا فاعل داشتن یک پدیده به معنای خاص آن. (۱)

نگاه آیات و روایات به موضوع علیت

سوال:آیا آیات و روایات مؤید اصل علیت اند و در صورت تأیید،رابطه اصل علیت با توحید افعالی چیست؟

پاسخ:علت به معنای این که یک پدیده فاعل داشته باشد،نه تنها مورد پذیرش آیات و روایات است،بلکه اساساً توحید افعالی و براهین وجود خدا مبتنی بر همین معنا و اصل علیت است.وقتی می گوییم خدا فاعل حقیقی همه افعال و ایجادکننده همه پدیده هاست،بدین معناست که خدا را به عنوان فاعل معرفی می کنیم؛یعنی همان که در اصطلاح خاص فلسفی به آن علت گفته می شود.

مرحوم علامه طباطبایی چنین می فرماید:

خداوند سبحان با این آیه (وَ لا یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاّ بِما شاءَ) ۲ این معنا را بیان می کند که تدبیر عالم خاص اوست.برای این که تنها اوست که به روابط بین موجودات آگاه است.چون او موجودات و روابط آنها را آفریده و اما بقیه اسباب و علل و مخصوصاً علل و اسبابی که از صاحبان عقل اند،هرچند که دخل و تصرف و علمی دارند،لکن هرچه دارند و آن را

ص:۱۸۹

۱- (۱) .معارف قرآن،بخش اول،ص۱۱۶ و ۱۱۷.

مورد استفاده قرار می دهند،خود مرتبه ای است از شئون علم الهی و هر چه تصرف دارند،خود شأنی است از شئون تصرفات الهی و نحوه ای است از انحاء تدابیر او. (۱)

به فرموده ایشان،سنت اسباب در تمامی اجزای عالم جریان دارد و خدا بر صراط مستقیم است که همان صراط علیت و سببیت است.بنابراین اگر مثلا سقفی را دیدیم که روی پای خود ایستاده،باید بگوییم به اذن خدا و با وساطت این سبب خاص ایستاده است و اگر جرمی آسمانی را ببینیم که بدون ستون ایستاده،باز هم باید بگوییم که به اذن خدا و با وساطت اسبابی مخصوص به خود مانند طبیعت خاص یا جاذبه عمومی ایستاده است.

وجه تقیید (بِغَیْرِ عَمَـدٍ تَرَوْنَها) در آیه (اللّٰهُ الَّذِی رَفَعَ السَّماواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها) ۲ این است که می خواهد فطرت خواب رفته بشر را بیدار کند تا به جستجوی سبب آن برخیزد و پس از جستجو،در آخر به خدای سبحان پی ببرد. (۲)پس خداوند علت همه پدیده هاست یعنی همه پدیده ها به او نیازمند است.به این معنا،علیت عین توحید افعالی است و هیچ منافاتی با توحید ندارد اما به معنای عام آن(یعنی انواع فاعل ها و انواع دیگر علت ها)چطور؟مثل علیت بنّا برای ساختمان یا نویسنده برای نوشته و یا علت های طبیعی برای پیدایش موجودات طبیعی مثل آب و هوا برای پیدایش گیاهان.آیا این ها مورد قبول آیات و روایات است؟

پاسخ:قرآن و روایات نه تنها همه انواع علیت را که ما می شناسیم پذیرفته بلکه انواع دیگری از علل را هم اثبات کرده است که ما با آنها آشنا نیستیم و در حقیقت

۱- (۱) .المیزان،ج۴،ص۲۲۹.

۲- (۳) .المیزان،ج۲۲،ص۱۶۳.

اصـل علیـت بـه وسـیع تریـن وجـه مـورد قبـول آیـات و روایـات اسـت.برای نمـونه یکی از انـواع علت هـایی که در قرآن ذکر شده،علیتی است که در اصـطلاح فلسـفی به آن علیت مادی می گویند.علیت مادی در اصـطلاح فلسفی این است که هر پدیده ای در جهان مادی معمولاً از تبدیل یافتن پدیده دیگری به وجود می آید.یعنی چیزی بوده و بر اثر تغییر و تحول تبدیل به شیء جدیـد شـده است؛مثلاًـ خـاک به تدریـج تبـدیل به گیـاه می شود و گیـاه به حیوان و حیوان مورد تناول انسان قرار می گیرد و تبدیل می شود به انسان.بدن ما قبلاً موجود دیگری بوده است.قسـمتی گوشت حیوانات قبلی و قسـمتی گیاه خوردنی و بخشـی مـواد معـدنی بـوده است و یـک نحـو اتحـاد بین شـیء قبلی و بعـدی برقرار شـده است ازاین رو یـک این همـانی و اتحـاد بین موجودات فعلی و پدیـده های قبلی هست.پس به پدیـده قبلی از آن جهت که پدیـده بعدی بر آن متوقف است علت مادی می گوییم،قرآن کریم مکرراً درباره پدیـده ها می فرمایـد:ما این پدیـده ها را تبـدیل به پدیده دیگر کردیم یا این پدیده را از فلان شیء آفریدیم؛یعنی آن شیء علت مادی این شیء است.

قرآن برای حوادث طبیعی عللی ذکر می کند و قانون علیت عامّه را تصدیق می نماید.انسان مطابق فطرت اصلی معتقد است که برای هر حادثه مادّی مسلماً علتی وجود دارد و همچنین علوم طبیعی و سایر بحث های علمی،حوادث را به اموری که قابل برای تعلیـل می داننـد مسـتند می کننـد.منظور از علیـت همیـن اسـت کـه هرگـاه یـک یـا چنـد موضـوع در جهـان طبیعت موجـود شوند،موجودات دیگری را که نامشان معلول است همراه داشته باشند.

یکی از احکام علیت و معلولیت همان عمومیت و تخلف ناپـذیر بودن آن است.قرآن نیز این حکم فطری را قبول کرده و بحث هـایی که دربـاره موضوعـات مختلفماننـد مرگ و حیات،رزق و روزی،حوادث آسـمانی و زمینی نموده است،برهمین اساس استوار می باشد.یعنی برای آنها عللی ذکر

نموده است.چیزی که هست،از نظر توحیدی همه حوادث را بالاخره منتهی به ذات پاک خداوند عالم می داند.

بنابراین قرآن قانون علیت عمومی را تصدیق کرده است به این معنا که هر زمان سببی با جمیع شرایط لازمه موجود گردد و مانعی هم در میان نباشد،معلول و مسبّب آن به اذن خدای عالم،وجود پیدا می کند و همچنین هرگاه مسبّبی موجود شود،از وجود سببش حکایت می کند. (۱)

برای نمونه از دیدگاه قرآن این آسمان که امروز ما آن را به این شکل می بینیم،مسبوق به پدیده ای به نام دخان است که شاید بتوان گفت دخان حاکی از همان مفهومی است که در علم به آن گاز می گوییم.آیه شریفه می فرماید: «ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ » . (۲)سپس به کار آسمان پرداخت در حالی که آن آسمان دخان بود.پس از نظر قرآن،ماده این جهان گاز است.یا در آیه ۳۰ سوره انبیاء می فرماید:« وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْ ءٍ حَیٍّ » هر چیز زنده ای را از آب آفریدیم.

اما در مورد انسان قرآن مکرر فرموده است که انسان را از گِل آفریدیم.این که ماده خلقت انسان(بدن انسان)از گل است: (إِنّا خَلَقْناهُمْ مِنْ طِینٍ لازِبٍ) ۳ ما انسان ها را از گلی چسبنده خلق کرده ایم.همچنین در مورد خلق جن که اگر قرآن کریم بیان نفرموده بود ما اطلاع نداشتیم و از رابطه علیت آن آگاه نمی شدیم.قرآن می فرماید جن از آتش آفریده شده است: (وَ الْجَانَّ خَلَقْناهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نارِ السَّمُومِ) ۴ جن را پیش از انسان از آتش آفریده بودیم.

بالاتر از اینها،علت های فاعلی است.آن هم با چهره های گوناگون که برخی از

۱- (۱) .المیزان،ترجمه ناصر مکارم شیرازی،ج۱،ص۹۱.

۲- (۲) .فصلت،آیه۱۱.

آنها برای ما شناخته شده نیست،از جمله فاعلیت ملائکه و فرشتگان: (إِنَّما أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلاماً زَكِيًّا) ۱ فرستاده خداوند به حضرت مریم علیها السلام فرمود:من فرستاده پروردگارت هستم.رسالتم این است که به تو فرزندی ببخشم.پس فرشته می تواند فرزند ببخشد.این کاری که به وسیله او صورت گرفت و حضرت عیسی مسیح علیه السلام را به حضرت مریم عنایت کرد.(البته همه این امور به اذن خدا و با رسالتی است که از طرف خداوند به آنها واگذار می شود).

از طرفی قرآن کریم برای شیاطین تأثیر و فاعلیتی قائل است که همان وسوسه کردن در نفوس مردم است (مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنّاسِ * اَلَّذِی یُوَسْوِسُ فِی صُدُورِ النّاسِ) ۲

مورد دیگر این که خداوند خطاب به مؤمنان می فرماید که با کفار بجنگید تا خدا به دست شما آنها را عذاب کند. (قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَیْدِیکُمْ وَ یُخْزِهِمْ) ۳ در اینجا هم فاعلیت انسان نسبت به کشتار مشرکان و انهدام و شکست آنها ثابت می شود.زیرا به مؤمنان می گوید که شما باید با مشرکان بجنگید و آنها را شکست دهید.یعنی شما مؤثرید و در همان حال آن خونی که به دست شما از کفار ریخته می شود،عذابی است از سوی خدا.فاعل کشتن شمایید،اما این خدا است که آنها را به دست شما عذاب می کند.این همان فاعلیت طولی است.یعنی هم فاعلیت خدا و عذاب کردن خداست و هم فاعلیت شما.آن در سطح عالی تر و عمیق تر و این در سطحی نازل تر و نزدیک تر و به یک معنا می توانیم بگوییم فاعل مباشر و یا فاعل نزدیک انسان است و فاعل بعید خداست.(هرچند این تعبیر خیلی رسا نیست).

نمونه دیگر،کارهای خوب و بد انسان و آثاری است که به دنبال دارد: (وَ لَوْ أَنَّ

أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ) ۱ اگر مردم شهرها و آبادی ها به خدا ایمان آورده و تقوا پیشه کرده بودند بی گمان برکاتی از آسمان و زمین بر آنها می گشودیم و درهای رحمت را به روی آنها باز می کردیم.

(ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النّاسِ) ۲ فسادی که در خشکی و دریا پدید آمده است بر اثر کارهایی است که مردم انجام داده اند. (۱)

همین طور است نقش تقوا و پرهیزگاری در خروج از بن بست ها و در پاکی از گناهان: (وَ مَنْ يَتَّقِ اللّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً) ۴ و هرکس تقوای الهی پیشه کند،خداوند راه نجاتی برای او فراهم می کند. (وَ مَنْ يَتَّقِ اللّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّئاتِهِ) ۵ و هرکس تقوای الهی پیشه کند خداوند گناهانش را می بخشد.

علیت در روایات

پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله در مورد وجود رابطه سببیت در عالم،ضمن اشاره به قدرت ذوالقرنین می فرماید:«الا و فیکم من هو علی سنته و ان الله عز و جل مکن له فی الارض و آتاه من کل شیء سبباً» (۲)آگاه باشید در میان شما کسانی مانند او هستند.همانا خداوند بزرگ،زمین را مسخر او گردانید و به او وسیله و سبب تمام اشیا را عطا کرد.)اشاره است به آیه ۸۴و ۸۵ سوره کهف که خداوند می فرماید:«انا مکنّا له فی الارض و آتیناه من کل شیء سبباً فاتبع سبباً».

۱- (۳) .ر.ک:معارف قرآن،بخش اول.

۲- (۶) .جعفر سبحانی،بحوث فی الملل و النحل،ج۲،ص۱۴۹.

به فرموده امام صادق علیه السلام:«أبی الله ان یجری الاشیاء الا باسبابها فجعل لکل شیء سبباً» (۱)خداوند اشیاء را در مجرای علل و اسباب آنها به جریان در می آورد و برای هر چیزی سببی قرار داده است.

چند روایت دیگر در باب علل و اسباب نقل می کنیم:

امام علی علیه السلام چند روایت دیگر نیز در باب علل و اسباب نقل می کنیم:«و قد جعل الله سبحانه الاستغفار سببا لدرور الرزق و رحمه الخلق». (۲)همانا خداوند استغفار و آمرزش خواستن را وسیله دائمی فرو ریختن روزی و موجب رحمت آفریدگان قرار داد.

«فرض الله الایمان تطهیرا من الشرک و الصلاه تنزیها عن الکبر و الزکاه تسبیبا للرزق...والجهاد عزا للاسلام» (۳)خدا ایمان را برای پاک سازی دل از شرک و نماز را برای پاک بودن از کبر و خودپسندی و زکات را عامل فزونی روزی...و جهاد را برای عزت اسلام واجب کرد.

امام علی علیه السلام:«الحمد الله الذی جعل الحمد مفتاحا لذکره و سببا للمزید من فضله» (۴)ستایش خداوندی را سزاست که حمد را کلید یاد خویش و سبب فزونی فضل و رحمت خود قرار داده است.

امام علی علیه السلام:«ان لکل أجل وقتا لایعدوه و سببا لایتجاوزه» (۵)هر اجلی وقت معینی دارد که از آن پیش نیفتد و سبب مشخصی دارد که از آن تجاوز نکند.

ص:۱۹۵

۱- (۱) .بحارالانوار،ج۲،ص ۹۰.

۲- (۲) .نهج البلاغه،خطبه ۱۴۳.

۳- (۳) .همان،حکمت ۲۵۲.

۴- (۴) .همان،خطبه ۱۵۷.

۵- (۵) .همان،خطبه ۱۹۳.

لطیف ترین تعبیر در سبب نیاز ذات معلول به علت،تعبیر حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه است.مرحوم صدوق نیز این خطبه را در کتاب توحید نقل نموده است.از جمله عبارات آن خطبه این است:«کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم فی سواه معلول». (۱)

هر چه که به نفس و ذات خود شناخته شود،مصنوع و مخلوق است؛زیرا آنچه که به ذات و نفس آن در علم حصولی شناخته می شود،دارای ماهیتی است که در ذهن حاضر می گردد و چیزی که به نفس خود شناخته نمی شود،تنها مفهومی از آن به ذهن منتقل می گردد و ماهیت به دلیل این که به وجود ذهنی و عینی موجود می شود،وجود و عدم در محدوده ذات آن نبوده و نسبت آن به وجود و عدم،مساوی و در نتیجه ممکن است.هر چه به غیر خود قائم و متکی است،معلول است.آنچه که به غیر خود قائم است احتیاج به غیر دارد و هستی،عین ذات او نیست و در هستی خود به غیر متکی است و چیزی که هستی عین ذات او نباشد و در هستی خود به ذات غیر تکیه نماید،اعم از این که ماهیت و یا وجودی فقیرانه داشته باشد،معلول است.شیئی که قائم به غیر است اگر ماهیت باشد به ذات خود شناخته می شود و اگر ماهیت نباشد،ذات آن به شهود شناخته می شود و در شناخت حصولی تنها مفهومی از آن نصیب ذهن می شود و امر غیرماهوی نیز اگر قائم به غیر باشد،معلول است و معلولی که قائم به غیر است اگر ماهیت نباشد وجود و هستی فقیرانه است و هستی فقیرانه ربط و پیوند به غیر در متن ذات و هویت آن است و ربط بدون طرف مستقل،تحقق پیدا نمی کند.بنابراین وجود معلول در این حال نیز با وجود علت همراه بوده و وجود علت نسبت به آن ضرورت بالقیاس دارد. (۲)

۱- (۱) .نهج البلاغه،خطبه ۱۸۶.

۲- (۲) .رحیق مختوم(شرح حکمت متعالیه)،ج۷،ص۳۵۹- ۳۶۰.

سؤالات درس

۱.علیت فلسفی را توضیح دهید.

۲.چرا علیت و معلولیت از طریق حس قابل درک نیست؟

۳.علیت را از دیدگاه آیات و روایات توضیح دهید.

۱۰-احتجاج های رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و ارشاد به حکم عقل

نحوه احتجاج های رسول اکرم صلّی الله علیه و آله

چون محور رسالت پیامبران،ابلاغ حجّت و تمامیت دلیل است،ازاین رو خداوند رسول اکرم صلّی الله علیه و آله را با احتجاج های متعدد مأنوس نمود تا هم در مرحله حس سخنی بگوید که پشتوانه مثالی داشته باشد و هم در نشئه مثال سخنی دارای پشتوانه عقلی داشته باشد؛تا هم اولوالالباب که به معارف بلند عقل وابسته اند بتوانند از معارف عقلی مدد بگیرند و هم کسانی که در نشئه مثال یا حس به سر می برند،از نیل به اصل مطلب محروم نباشند.

و همان طور که طبق فرمان الهی گاهی آن حضرت با حکمت(برهان)و زمانی با موعظت(خطابه)و گاهی هم با جدال احسن محاوره و احتجاج می کرد،گاهی در حَدّ برهان عقلی و زمانی در حد اعجاز فعلی و حسی حجّت را بر اصناف گوناگون تمام می نمود.

فرق بین جدال احسن و برهان آن است که اگر مقدمات استدلال از جنبه حق و معقول بودن مورد استفاده قرار بگیرد،آن استدلال برهان نام دارد و اگر از جنبه حق و مقبول و مسلّم بودن مورد استشهاد قرار گیرد،جدال احسن است. (۱)

ص:۱۹۹

۱- (۱) .تفسیر موضوعی قرآن کریم،(سیره رسول اکرم ¦ در قرآن کریم)،ج۸،ص ۷۰.

نفی حلول

بت پرستان حجاز در توجیه بت پرستی خود خرافاتی را مطرح می کردند و می گفتند:در حقیقت ما این چوب و سنگ دست تراش خود را نمی پرستیم؛بلکه خدای سبحان را می پرستیم.زیرا خدای سبحان در مظاهری از بزرگان بشر حلول کرده و آن موجودات،محلّ حلول خدای سبحان شده اند و ما در حقیقت آن حلول کننده و روح بت ها و«حالّ»را می پرستیم نه محلّ را.

حضرت ختمی مرتبت صلّی الله علیه و آله در پاسخ به بت پرستان می فرماید: (۱)

ممکن نیست خدای سبحان در موجودی مادی حلول کند.شرط حلول شیئی در شیء دیگر،مادی بودن هر دو شیء است.یعنی حالّ و محل هر دو باید مادی باشند.هرگز موجودی ازلی و قدیم در موجود حادث مادی حلول نمی کند.اگر هردو دارای وصف حلول هستند و حلول با ازلیت می سازد چرا محلّ ازلی نبوده و حال حادث نباشد؟اگر حلول با ازلیت می سازد،محل بودن هم با ازلیت می سازد.

این استدلال ناظر به استحاله جمع نقیضین است و این مطلب(استحاله حلول خدای سبحان در اشیاء)مطلبی است عقلی که وحی نیز آن را تأیید می کند؛زیرا اگر خدا در اشیاء حلول کند،مانند سایر حالّ ها است و اگر محلِّ چیزی بشود،مانند سایر محلّ ها خواهد بود؛در حالی که خداوند بی مانند و بی همتا است: (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ) (۲)

نمونه ای از گفت وگوی پیامبر صلّی الله علیه و آله با پیروان ادیان

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ص:۲۰۰

۱- (۱) .بحارالانوار،ج۹،ص۲۵۹ ح۱.

۲- (۲) .شوری،آیه۱۱.

پدرم امام باقر علیه السلام از جدّم علی بن الحسین و ایشان از پدرش حسین بن علی و آن حضرت از پدرش امیرالمؤمنین علیه السلام برایم نقل کرد که روزی پیروان ادیان پنج گانه یهود،مسیحیت،ماده گرایی،دوگانه پرستی و مشرکان عرب با رسول خدا صلّی الله علیه و آله نشستی داشتند.

یهودیان گفتند:ما می گوییم عُزیر پسر خداست.آمده ایم ببینیم تو چه می گویی؟اگر سخن ما را بگویی،پس در دستیابی به حقیقت از تو پیشی گرفته ایم و برتریم و اگر با ما مخالفت کنی،با تو مجادله کنیم.پیامبر صلّی الله علیه و آله خطاب به یهودیان فرمود:آیا آمده اید که من سخن شما را بی دلیل بپذیرم؟گفتند نه.حضرت فرمود:چه چیز باعث شده شما باور داشته باشید که عُزیر پسر خداست؟گفتند چون وی پس از آن که تورات از بین رفته بود آن را برای بنی اسرائیل بازسازی کرد و این کار را انجام نداد مگر از آن رو که پسر خدا بود.پیامبر فرمود چرا عزیر پسر خدا شد و موسی که تورات را برای شما آورد و معجزه هایی که خود شما هم می دانید از وی دیده شد،پسر خدا نشد؟!اگر عُزیر به خاطر بزرگواری در بازسازی تورات پسر خدا شد،موسی باید به پسر خدا بودن اولی و سزاوارتر باشد.اگر این مقدار از بزرگواری برای عزیر موجب شود که وی پسر خدا گردد،چندین برابر این بزرگواری برای موسی بود و درجه وی باید برتر از پسر خدا بودن باشد.

اگر منظور شما از پسر خدا بودن همان مفهومی باشد که در دنیا در پی رابطه جنسی پدر و مادر،مادران بچه به دنیا می آورند،به خدا کفر ورزیده اید و او را به آفریده اش تشبیه کرده اید و ویژگی پدیده ها را برای وی اثبات کرده اید.بنابراین باید خدا از نظر شما،پدید آمده و خلق شده ای باشد که خالقی دارد که وی را ساخته و به وجود آورده است.

ص:۲۰۱

حضـرت علی علیه السلام می فرماید:آنان متحیر و مبهوت شدند و گفتند:ای محمد!به ما فرصت بده تا درباره آنچه به ما گفتی بیندیشیم.رسول خـدا صـلّی الله علیه و آله فرمود:در این باره با قلبی منصف بیندیشـید تا خـدا شـما را هـدایت کنـد:«انظروا فیه بقلوب معتقده للانصاف یهدکم الله تعالی» (۱)

پیام ها و نکته ها

۱.پیامبر بزرگوار اسـلام صلّی الله علیه و آله در ابتدا با سعه صدر به همه سخنان گوش فرادادند،بدون این که کلام هیچ یک را قطع کنند.

۲.با این که سـخنان سـران یهود کفرآمیز بود و انکار برخی از اعتقادات مسلّم را در پی داشت،پیامبر صـلّی الله علیه و آله،هیچ گونه برخورد عملی و قهری با آنها نکردند و با دلیل و منطقی استوار به رویارویی با آنها پرداختند.

۳.این فرمایش حضرت که«آیا آمده اید که من سخن شما را بی دلیل بپذیرم؟»،ارشاد به این حقیقت بلند است که اگر خواستار بحث علمی و مجـادله ای احسن هستیـد،بایـد سـخنان در قـالب دلیـل و برهـان ریخته شود.در غیر این صورت چنین نشـستی از منزلت علمی برخوردار نخواهد بود و وقتی یهودیان گفتند نه،یعنی نمی خواهیم که شـما بدون دلیل سـخن ما را بپذیرید،پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله از آنها دلیل این باور را طلب کردند.

۴.پیـامبر اکرم صـلّی الله علیه و آله مـدعای یهودیـان را تجزیه و تحلیل کرد و شـقوق مختلف آن را طرح فرمود؛به گونه ای که علی الاصول فرض دیگری برای آن مطرح نباشد(این کار در اصـطلاح منطق سبر و تقسیم نام دارد)و در صورتی که این فرض ها

۱- (۱) .ابومنصور الطبرسـی،الاحتجاج،تحقیق ابراهیم البهادری و محمـدهادی به،ص۲۷؛التفسـیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام،ص۳۲۳؛بحارالانوار،ج۹،ص۲۵۷،حدیث۱.

جامع و شامل باشند،اشکال کننده نمی تواند از چهارچوب بحث خارج شود.شقوق مذکور در بیان حضرت پیامبر چنین است:

پسر خدا بودن عزیر یا به خاطر بزرگواری وی در بازسازی تورات است و یا همان نسبت و رابطه دنیایی است.و در این بخش،یهودیان شق دیگری را اضافه نکردند.

در صورتی که شما یهودیان شق اول را بپذیرید،مسلما بزرگواری موسی علیه السلام نسبت به عزیر بیشتر است.(قیاس اولویت)چرا که بازسازی تورات،فرع بر اصل تورات است که حضرت موسی علیه السلام آورده است.در صورتی که شق دوم را بپذیرید،منجر به مخلوق بودن خدا می گردد و کفر است.

صورت استدلال پیامبر صلّی الله علیه و آله چنین می شود:برای مدعای شما یهودیان دو صورت ترسیم می گردد.اگر خداوند پسری داشته باشد،یا به خاطر بزرگواری در بازسازی تورات است یا به خاطر نسبت طبیعی و دنیایی و هر دو صورت باطل است.پس اصل فرزند داشتن خداوند باطل است.(قیاس خلف)

۵.این که حضرت ختمی مرتبت صلّی الله علیه و آله فرمودند:«به این مطالب با دیده انصاف بنگرید تا خدا شما را هدایت کند»،درسی است به همه حقیقت جویان تاریخ که هرگاه تعصب و عناد و لجاج،دل را احاطه کند هدایت الهی نصیب انسان نمی شود و در صورتی که آدمی دل را خالی از عناد کند و پنجره جان را به سوی بوستان انصاف بگشاید،توفیق الهی رفیق می گردد.

در ادامه مسیحیان گفتند:ما می گوییم مسیح،پسر خداست و با او یکی است.آمده ایم ببینیم تو چه می گویی؟اگر از رأی ما پیروی کنی،در باور به این حقیقتِ برتر پیشی گرفته و برتریم و اگر مخالفت کنی با تو مجادله خواهیم کرد.

ص:۲۰۳

پیامبر صلّی الله علیه و آله فرمود:شما گفتید[خداوند]قدیم-عزّ و جلّ-با مسیح پسرش یکی شده است.منظورتان از این سخن چیست؟آیا منظورتان این است که]خداوند[قدیم برای آن که با این پدید آمده یعنی عیسی علیه السلام یکی شده حادث است؟یا عیسی که حادث است به خاطر وجودِ قدیم که همان خدا باشد قدیم شده است؟یا مفهوم سخن شما از این که وی با خدا متّحد شده این است که وی از کرامتی برخوردار شده که هیچ کس غیر از وی از چنین کرامتی برخوردار نگشته است؟

اگر منظورتان این است که قدیم،پدیدار گشته است که خودتان سخن خود را باطل کرده اید؛چون قدیم محال است منقلب شود و پدیده گردد و اگر مقصودتان این است که عیسی علیه السلام قدیم شده است که حرف محالی زده اید؛زیرا حادث محال است که قدیم شود و اگر منظورتان از اتحاد مسیح با خدا این است که خداوند وی را از بین دیگر بندگان برگزیده،ویژه خود ساخته است،پس به حادث بودن عیسی و مفهومی که به خاطر آن با خدا یکی شده است اقرار کرده اید؛زیرا هنگامی که عیسی علیه السلام حادث باشد و خداوند با وی یکی شده باشد-یعنی معنایی را به سبب او آفریده که به خاطر آن عیسی برترین خلق خداوند شده-در این صورت هم عیسی علیه السلام و هم آن معنی حادث اند و این بر خلاف سخنی است که در آغاز گفتید.

حضرت علی علیه السلام می فرماید:مسیحیان گفتند:ای محمد!چون خدا به دست عیسی چیزهای شگفتی نمایان ساخت،وی را به جهت احترام،فرزند خود قرار داد.پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله به آنان فرمود:آنچه در این باره با یهودیان گفتم شنیدید.آنگاه همه آن بحث را تکرار کرد.همه ساکت شدند جز یک نفر از آنها که گفت:ای

محمـد!آیا شـما نمی گویید که ابراهیم خلیل الله(دوست خدا)است؟پیامبر صـلّی الله علیه و آله فرمود:آری چنین می گوییم.وی گفت:اگر این را می گویید،چرا ما را از این که بگوییم عیسی علیه السلام پسر خداست منع می کنید؟

پیـامبر صـلّی الله علیـه و آلـه فرمـود:این دوماننـد هم نیسـتند؛چـون وقـتی می گـوییم ابراهیم خلیـل الله است بـدان جهت اسـت که«خلیل»مشتق از«خَلّه»یا«خُلّه»است.معنای«خَلّه»نیاز و احتیاج است و ابراهیم نیازمند پروردگارش بود و تنها به وی وابسته بود و از دیگران روی گردان،کنـاره گیر و بی نیـاز بود.چون وقتی که تصـمیم گرفته شـد وی را با منجنیق در آتش افکننـد،خـداوند جبرئیل را فرستاد و گفت:بنده ام را دریاب.جبرئیل در هوا ابراهیم را ملاقات کرد و به وی گفت:امورت را به من بسپار.خداوند مرا برای یـاری تـو فرسـتاده است.ابراهیم گفت:نه،خداونـد برای من بس است و بهـترین وکیـل است.من از دیگران چیزی نمی خواهم و جز به وی نیازمند نیسـتم.پس خداوند وی را خلیل خود یعنی نیازمند،محتاج و وابسـته به حضرتش و بریده از دیگران خواند.

اگر«خلیل»از«خُلّه»]به معنای آگاه[گرفته شود،یعنی به آن امر آگاه شـده و به اسـراری رسـیده که دیگران به آن نرسـیده اند.در این صورت معنای خلیل،عالم به خدا و امور الهی است و این موجب تشبه خدا به خلق نمی گردد.آیا نمی دانید اگر وی وابسته به خدا نمی شد،خلیل وی نمی گشت و اگر به اسـرار وی آگاهی نمی یافت خلیل وی نمی شد.ولی اگر کسـی فرزندی به دنیا آورد،هرچه او را از خودش دور نمایـد یا تحقیر کنـد باز هم فرزنـد وی است؛چون به دنیا آمـدن فرزنـد قائم به اوست.از سوی دیگر اگر شـما به خاطر این که خـدا به ابراهیم گفته«خلیلی:دوست من»قیاس کنیـد و بگوییـد عیسـی پسـر خـداست،باید ملتزم شوید که موسی نیز پسر

اوست؛چون معجزه هایی که موسی داشت،پایین تر از معجزات عیسی نبود.بنابراین بگویید موسی نیز پسر خداست،به همان شکل که برای یهودیان گفتم!

برخی از آنها(مسیحیان)به یکدیگر گفتند:در انجیل آمده است که عیسی گفت:به سوی پدرم می روم.

رسول خدا صلّی الله علیه و آله فرمود:اگر به آن کتاب عمل می کنید در آن آمده است که«به سوی پدر خودم و شما می روم».شما کلام عیسی را نقل می کنید و بر غیرمفهوم آن تأویل می کنید؛چون هنگامی که وی گفت:«پدرم و پدر شما»،به جز آنچه شما فهمیدید و روی آوردید منظورش بود.شاید وی مقصودش آن بود که به سوی آدم و یا نوح می روم و خداوند مرا پیش آنان می برد و با آنان یک جا گرد می آورد.آدم و نوح پدر من و شما هستند و عیسی جز این را اراده نکرده بود.

حضرت علی علیه السلام فرمود:مسیحیان سکوت کردند و گفتند:تاکنون مجادله گر و گفت وگوکننده ای چون تو ندیده بودیم.درباره کارهای خود می اندیشیم.

۶.حضرت پیامبر صلّی الله علیه و آله در ابتدای پاسخ به مسیحیان می فرماید:«شما گفتید خداوند قدیم با پسرش یکی شده است.منظورتان از این سخن چیست؟»

این نکته درسی حکیمانه از مکتب آن حضرت است که باید قبل از شروع پاسخ،قصد و غرض مستشکل به خوبی روشن شود و حجّت بر همگان تمام گردد.چرا که در صورت ابهام در شبهه و سؤال،ممکن است در انتهای بحث مستشکل برای فرار از بن بست،روی کرد خاص پاسخ در قبال سؤال را انکار کند و مدعی شود که غرض او این نبوده است.

۷.قبل از پرداختن به پاسخِ نبی مکرم اسلام صلّی الله علیه و آله در باب عدم اتحاد خداوند با عیسی مسیح،توجه به یک نکته حائز اهمیت است:قرآن کریم اعتقاد به الوهیت

حضرت مسیح و عقیده تثلیث را به مسیحیان نسبت می دهد و در آیات متعدد آن را مطرح می کند و این عقیده را شرک آلود می داند.آیات ذیل از جمله آنهاست:

(لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ) ۱

(لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إِنَّ اللّهَ ثالِثُ ثَلاثَهٍ) ۲

آیات قرآن کریم درباره مدعای مسیحیان در مورد الوهیت حضرت مسیح علیه السلام و هم چنین گفت وگوی مسیحیان با پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله در همین روایت مورد بحث،به هیچ وجه اختصاص به مسیحیان جزیره العرب نداشته است آنچنان که توماس میشل یکی از علمای مسیحی معاصر می گوید:

مسیحیان جزیره العرب به دلیل دور افتادن از مراکز علمی مسیحی دچار عقاید انحرافی شده اند و عقاید آنان بیانگر اعتقادات رسمی جامعه مسیحی نیست. (۱)

در حالی که اعتقاد به تثلیث و الوهیت سه اقنوم(اب،ابن و روح القدس)و پسرخدا بودن مسیح،جزء اعتقادات رسمی آیین مسیحیت است.در طول تاریخ مسیحیت،درباره الوهیت حضرت مسیح مشاجرات فراوانی صورت گرفته است.تا این که در اوایل قرن چهارم میلادی،غلبه کنستانتین(قسطنطین)«ملقب به کبیر،بر ماکسانس در کنار دیوارهای شهر رُم به سال ۳۱۲ میلادی موجب شناسایی مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراطوری گردید.در سال ۳۲۳ میلادی خود به دین عیسوی گروید و پایتخت امپراطوری را به بیزانس که به نام او قسطنطنیه نامیده شده منتقل کرد». (۲)

۱- (۳) .توماس میشل،کلام مسیحی،ترجمه حسین توفیقی،ص۷۹.

۲- (۴) .محمد معین،فرهنگ معین.

وی برای پایان دادن به این درگیری ها در سال ۳۲۵ میلادی شورایی از نمایندگان کلیساهای ممالک مختلف در شهر نیقیه در نزدیکی قسطنطنیه تشکیل داد.اعضای این شورا که ۳۰۰ نفر بودند،پس از بحث های فراوان،اعتقادنامه ای را موسوم به اعتقادنامه نیقیه(Nicene Creed)به تصویب رساندند.در این اعتقادنامه چنین آمده است:

«ما ایمان داریم به خدای واحد،پدر قادر مطلق،خالق همه چیزهای مرئی و نامرئی و به خدای واحد،مسیح پسر خدا که از پدر بیرون آمده،فرزند یگانه که از ذات پدر است که به وسیله او همه چیز وجود یافت و برای نجات ما نزول کرد و مجسم شد و انسانی گردید و رنج برد و روز سوم برخاست و به آسمان صعود کرد و خواهد آمد تا زندگان و مردگان را داوری کند و ما ایمان داریم به روح القدس». (۱)

و نیز همین آموزه را توماس آکوئیناس از آبای کلیسا و از بزرگ ترین شخصیتهای فلسفی مسیحیت در قرون وسطی،آن هم در مهد تعلیمات دینی نصارا در مرکز اروپا بازگو می نماید:وجود خدا عین ذات اوست و ذات او مشترک بین سه اقنوم است.بنابراین خلق،عمل خاص هیچ یک از اقانیم نیست،بلکه مشترک بین کل تثلیث است. (۲)

گفتنی است که هجرت پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله از مکه به مدینه در تاریخ ۶۲۲ میلادی صورت گرفته و با این حساب،شورای نیقیه ۲۹۷ سال قبل از هجرت آن حضرت تشکیل شده است.

۱- (۱) .جان ناس،تاریخ جامع ادیان،ترجمه علی اصغر حکمت،ص۶۳۳.

۲- (۲) .اتین ژیلسون،مبانی فلسفه مسیحیت،ترجمه محمد محمدرضایی،سیدمحمود موسوی،ص۲۸۵.

۸.در این بخش از پاسخ نیز پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله در تبیین یکی شدن و اتحاد خداوند و حضرت عیسی مسیح علیه السلام طبق مدعای مسیحیان،شقوق مختلفی را مطرح فرمود تا منظور نصارا به خوبی روشن گردد.آن حضرت می فرماید:طبق مدعای شما در باب اتحاد خداوند با عیسی مسیح،یا باید خدای قدیم با عیسای حادث یکی شده باشد و لزوماً خداوند نیز حادث شود و یا این که عیسای حادث با خدای قدیم یکی شود و لزوماً قدیم گردد و یا این که منظور شما از اتحاد به خاطر کرامتی است که حضرت عیسی از آن برخوردار بوده است.اگر منظور شما دو قسم اول باشد که هر دو فرض محال است:«لإن القدیم محال ان ینقلب فیصیر محدثاً و لان المحدث ایضاً محال ان یصیر قدیماً».

توضیح این که قدیم به موجودی اطلاق می گردد که سابقه عدم نداشته باشد؛چه عدم ذاتی و چه عدم زمانی و حادث به موجودی اطلاق می گردد که مسبوق به عدم باشد حال یا ذاتی یا زمانی.محال است که موجودی در عین حالی که سابقه عدم ندارد،سابقه عدم داشته باشد زیرا این امر منجر به اجتماع نقیضین می گردد.

نکته:در بیانات نورانی پیامبر صلّی الله علیه و آله از جمله گفت وگوهای آن حضرت با صاحبان ادیان،بارها شاهد استفاده آن حضرت از اصول مسلم عقلی هستیم.مبانی استوار و خلل ناپذیری که هیچ اندیشمندی قادر به نقض آنها نیست.این مایه فخر و مباهات ماست که حقایق عقلی و نقلی در دین اسلام نه تنها کوچک ترین معارضه ای با یکدیگر ندارند،بلکه در نهایت هماهنگی و هم سویی اند.

حضرت در ادامه پاسخ می فرماید:و اگر منظور شما از اتحاد مسیح با خداوند به خاطر برگزیده بودن آن حضرت است در میان بندگان،این خود اقرار به بنده

ص:۲۰۹

بودن و حادث بودن حضرت مسیح است و این موجب اتحاد نمی گردد.چرا که همه انبیای الهی،بندگان برگزیده خداوند هستند.نتیجه این که همه فرض های مسئله اتحاد،باطل است و در نتیجه اتحاد عیسی با خداوند نیز باطل است.(قیاس خلف)

۹.مسیحیان گفتند:همان طور که شما ابراهیم را خلیل الله می نامید،ما هم عیسی را پسر خدا می دانیم!فرمایش پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله در این باره و بررسی اشتقاقی واژه«خلیل»بسیار زیبا و ارزشمند است.به گفته جوهری در الصحاح:«الخَلّه الحاجه و الفقر و الخلیل:الفقیر.خّل الرجل:افتقر و ذهب ماله و اختّل الی الشی ء ای احتاج الیه.یقال:ما اخلّک الی هذا ای ما احوجک».

و به گفته ابن منظور در لسان العرب:«و حکی عن العرب:اللّهم اسدد خُلّته و یقال فی الدعاء للمیت:اللّهم اسدد خُلتّه ای الثلمه التی ترک.الخُله بالضم:الصداقه و المحبه التی تخللت القلب فصارت خلاله ای فی باطنه».

مقایسه حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام با حضرت عیسی مسیح علیه السلام،مقایسه ای غیرمنطقی و قیاسی مع الفارق است؛چرا که توصیف ابراهیم به خلیل الله بودن،توصیف بندگی و احتجاج و فقر آن حضرت در پیشگاه خداوند است و یا این است که او به سبب معرفت و آگاهی،به وادی محبت و دلدادگی رسیده است.در حالی که توصیف عیسی علیه السلام به پسرخدا بودن،اثبات الوهیت اوست و این با مقام نبوت و بندگی آن حضرت منافات دارد.

۱۰.استناد برخی از سران مسیحی به کتاب های نازل شده،نکته مهم دیگری است:«فقال بعضهم لبعض و فی الکتب المنزله ان عیسی قال:اذهب الی ابی.فقال رسول الله صلّی الله علیه و آله:فان کنتم بذلک الکتاب تعلمون فان فیه:اذهب الی ابی و ابیکم».

منظور از کتاب های مذکور،ظاهراً انجیل آسمانی نیست؛چرا که انجیل کلام

خداست و گفتار حضرت عیسی علیه السلام در آن ذکر نشده است؛این کتاب ها همان اناجیلی است که حواریون حضرت مسیح بعد از آن حضرت،در آنها حالات و گفتار و نصایح حضرت عیسی مسیح را نوشته اند.

پیامبر صلّی الله علیه و آله می فرماید:اگر شما عمل کننده به این کتاب باشید،در آن چنین آمده است که من به سوی پدرم و پدر شما می روم؛یعنی به سوی حضرت آدم و نوح که پدر من و شما هستند.در این جا سخن از محشور گشتن حضرت عیسی با انبیای سلف است که معنای آن با آنچه شما مسیحیان ادعا می کنید کاملا متفاوت است.

نکته:این که حضرت فرمودند:«اگر شما عامل به کتاب باشید»،اشاره دارد که در همه انجیل های چهارگانه بارها به بندگی عیسی مسیح و بشارت به پیامبر به این آخرالزمان توجه شده است؛ولی متاسفانه در طول تاریخ،دست تحریف این حقایق روشن را از بین برده است.ماجرای شناخت پیامبر آخرالزمان برای پیروان کتاب های آسمانی و خصوصا یهود و مسحیت،آن قدر روشن و قطعی است که خداوند بزرگ در قرآن کریم آن را همچون شناخت فرزندانشان دانسته است: (الَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَعْرِفُونَهُ کَما یَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمُ الَّذِینَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لا یُؤْمِنُونَ) ۱ آنان که کتاب آسمانی به ایشان دادیم به خوبی او(پیامبر)را می شناسند،همان گونه که فرزندان خود را می شناسند.فقط کسانی که سرمایه وجود خود را از دست داده اند،ایمان نمی آورند.

نفی ازلیت ماده

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ص:۲۱۱

امیرالمومنین علی علیه السلام فرمود:وقتی آیه (الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ ثُمَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ یَعْدِلُونَ) ۱ نازل شد،حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه و آله فرمود:این آیه ردّ بر دهریه است.دهریه و ملحدان قائل به ازلیت ماده اند؛یعنی نظام علّی و معلولی را در محور علت مادی و قابلی می پذیرند و جهان کنونی را محصول تطوّرات ماده می دانند.ولی محور علت فاعلی و غایی را نمی پذیرند.در حالی که اساس قانون علیت بر محور علت فاعلی و غایی است؛زیرا ممکن است در محدوده ای،علیت و معلولیت محقق باشد،تأثیر علّی معلولی و همه قواعد عام علت و معلول باشد،اما نه علت مادی وجود داشته باشد و نه علت صوری؛مثل مجردات تام که در آنجا سخن از ماده و صورت و مانند آن نیست.نظام علّی موجودات تام فقط بر محور علت فاعلی و علت غایی دور می زند.ممکن نیست موجودی در محور علیت و معلولی حرکت کرده و فقط دارای علت مادی و علت صوری باشد؛زیرا علت مادی و علت صوری پذیرنده و پذیرفته شده اند.اما بخشندگی و هدف داشتن،چیز دیگری است که به علت فاعلی و غایی برمی گردد.بنابراین ممکن نیست در جایی علیت و معلولیت باشد ولی علت فاعلی و غایی نباشد.اما مادیین در حقیقت علیت فاعلی را منکر بوده،می گویند:ماده با تطوّرات خود حالات گوناگون پیدا کرده است و چون متفکر مادی،علت فاعلی و غایی را نمی پذیرد برای بسیاری از سؤال ها جوابی ندارد.مثلا حرکت ماده ضروری است ولی هستی او ضروری نیست؛زیرا اگر هستی وی عین ذات او می بود،هرگز نحوه وجود فعلی خود را رها نمی کرد و به دنبال نحوه دیگری از هستی کوشش نمی نمود و چون هستی او عین ذاتش نیست،تابع تحریک مبدأ فاعلی است تا او را دگرگون کند.نتیجه این که:ازلیت ماده مستحیل است؛چون وقتی هستی چیزی عین ذات او نبود هرگز آن چیز ازلی نیست؛بلکه هستی خود را از مبدأ دیگر دریافت

کرده و چون همواره صورت عوض می کنـد و چیزی را که نـدارد به دست می آورد،قهراً بایـد مبـدائی آفریننـده باشد که آن صورت را آفریـده و به مـاده اعطـا کنـد و ماده را به آن صورت برسانـد.این همان علت فاعلی است و قرآن کریم بر این محور احتجاج های فراوانی دارد و آیه قبلی(سوره انعام آیه۱)و کریمه (اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْ ءٍ) ۱ ناظر به همین حقیقت است. (۱)

ص:۲۱۳

۱- (۲) .تفسیر موضوعی قرآن کریم(سیره رسول اکرم¦ در قرآن)،ص ۱۰۶.

سؤالات درس

۱.احتجاج های حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه و آله از چه شاخصه هایی برخوردار است؟

۲.وجه بطلان حلول خداوند در اشیاء چیست؟

۳.پاسخ حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه و آله در برابر ادعای پسر خدا بودن عزیر چیست؟

۴.پاسخ رسول اکرم صلّی الله علیه و آله در برابر ادعای پسر خدا بودن مسیح چیست؟

ص:۲۱۴

۱۱-معرفت به خداوند

شناخت خداوند

اولیای الهی،موجودات عالم امکان را واسطه در شناخت حضرت حق نمی دانند،بلکه با استشهاد از خود او به عالم ماسوا نظر می کند و با عنایات حضرتش توان راهیابی در مسلك فهم و شهود را میسر می دانند.هرچه در عالم است از اوست و قائم به اوست.حقیقت مرسله ای که سراسر عالم بی کران را فراگرفته است و حاکمیت مطلقی که امکان فرار از حکومت او وجود ندارد:«و لا-یمکن الفرار من حکومتک». (۱)چرا که خارج از حکومت وجود،نیستی و عدم است.خداوند بزرگ همچون خورشید تابناکی است که تحقّق و نورانیت عالم هستی به یمن و برکت انوار فیض وجود اوست: (اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ)
۲

از این رو هر جنبش و فعل و حرکت و شدنی با عنایات فیض او ممکن است و از طریق ماسوی به سراغ حق رفتن همچون با فانوس به دنبال خورشید گشتن است!«و لذلك لما سُئِلَ نبینا صلّی الله علیه و آله بم عرفت الله؟فقال:بالله عرفت الاشیاء» (۲)

۱- (۱) .مفاتیح الجنان،دعای کمیل.

۲- (۳) .انوارالحکمه،ص۲۶.

وقتی از حضرت سوال شد:به چه چیز خدا را شناختید؟حضرت فرمودند:با خدا اشیاء را شناختم.

قال امیرالمؤمنین علی علیه السلام:«اعرفوا الله بالله» (۱)خداوند را با خداوند بشناسید.

«عن منصوربن حازم قال:قلت لابی عبدالله علیه السلام:إنی ناظرت قوماً فقلت لهم:ان الله عز و جلّ اجلّ و اکرم من ان یعرف بخلقه بل العباد یعَرفونَ بِالله.فقال رحمک الله». (۲)

منصوربن حازم می گوید:به امام صادق علیه السلام عرض کردم من با گروهی مناظره کردم و به آنها گفتم:خداوند برتر و بزرگتر است از این که به وسیله مخلوقاتش شناخته شود؛بلکه بندگان با خداوند شناخته می شوند.آن حضرت فرمود:خداوند تو را رحمت کند.

از کلام پیشوای ششم علیه السلام در معرفت حق عزّ اسمه:«و من زعم انه یعرف الله بحجاب أو بصوره أو بمثال فهو مشرک لان الحجاب و الصوره و المثال غیره و انما هو واحد موحد فکیف یوحد من زعم انه عرفه بغیره انما عرف الله من عرفه بالله فمن لم یعرفه به فلیس یعرفه انما یعرف غیره.لیس بین الخالق و المخلوق شیء و الله خالق الاشیاء لا من شیء.تسمی باسمائه فهو غیر اسمائه و الموصوف غیر الواصف؛فمن زعم انه یؤمن بما لا یعرف،فهو ضال عن المعرفه.لایدرک مخلوق شیئا الا بالله و لا تدرک معرفه الله الّا بالله و الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه». (۳)

«هرکه گمان برد که خدا را با حجاب یا صورت یا مثالی می شناسد،مشرک است.زیرا حجاب و صورت و مثال،غیر اوست و او یگانه و تنهاست.(که با چیزی شرکت و ارتباط وجودی ندارد)و چگونه موحّد خواهد بود کسی که

۱- (۱) .شیخ صدوق،التوحید،ترجمه علی اکبر میرزاییباب انه عزوجل لایعرف الا به ح۳.

۲- (۲) .همان،ح۱.

۳- (۳) -توحید صدوق،شیخ صدوق،ص۱۹۲،ح۵.

گمان برد خدا را با غیر او شناخته است.تنها کسی خدا را می شناسد که او را با خودش شناخته باشد و در نتیجه کسی که او را با خودش نشناخته،او را نمی شناسد و غیر او را می شناسد.میان خالق و مخلوق چیزی نیست و خداوند همه اشیاء را از هیچ(و نیستی)به وجود آورده است.او با نام ها و اسم های خود،خویشتن را نامیده،پس غیر آنها است و موصوف غیر از واصف است.پس هرکه گمان برد که به چیزی که نمی شناسد،ایمان آورده،از معرفت گمراه است.هیچ آفریده ای چیزی را درک نمی کند جز با خدا و معرفت خدا نیز دستگیر نمی شود جز با خود او و خدا از خلق خود تهی است و خلق نیز از خدا تهی هستند».

مراد از این بیان،اثبات نظریه دقیق تری است در معرفت حق سبحانه و آن این است که:به حسب حقیقت،حق سبحانه بالذات معلوم است و علم به اشیاء به واسطه علم به اوست،نه به آن نحو که به حسب ظاهر نظر به دست می آید و آن این که ما اول از راه حس و غیر آن به اشیاء علم پیدا می کنیم و سپس به واسطه اشیاء به حق سبحانه علم پیدا می کنیم.

بیان این مطلب روی پایه وحدانیت مطلقه ذات حق گذاشته شده است.توضیح این که اگر تعلق معرفت به حق سبحانه به واسطه چیزی که غیر اوست تحقق یابد،مانند حجاب یا صورت یا مثالی و بالأخره با یک واسطه فکری،این واسطه مفروض یا مخلوق اوست یا نه.اگر مخلوق بوده باشد،لازمش معرفت به مباین است با مباین و آن محال است و اگر غیرمخلوق بوده باشد،لازمش تحقق واسطه(امر ثالث)بین خالق و مخلوق است و آن نیز محال است؛پس حق سبحانه به واسطه غیرخود شناخته نمی شود و چون اسماء و اوصاف که به حسب معانی شان بر حق اطلاق می شوند غیر او می باشند،موجب معرفت حقیقی

نخواهند بود و در نتیجه کسی که دعوی کند که با اسماء و اوصاف به حق ایمان آورده است،در خصوص معرفت،گمراه است.پس حق سبحانه،خود بلاواسطه خویشتن را می شناساند و چون به همه چیز محیط است،سایر اشیاء با روشن بودن او روشن و شناخته می شوند و البته احاطه وی بر همه اشیاء،به طور آمیزش و اختلاط با آنها نیست. (۱)

امام سجاد علیه السلام در دعای ابوحمزه ثمالی می فرماید:«بک عرفتک و انت دللتنی علیک و دعوتنی الیک و لولا انت لم ادرِ ما انت» (۲)؛خدایا من تو را به تو شناختم و تو مرا به وجود خود دلالت فرمودی و اگر تو نبودی من تو را نمی شناختم.

و قال حسین بن علی علیه السلام:«کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک؟ایکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟!متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک؟!و متی بعدت حتی تکون الآثار هی التی توصل الیک؟عمیت عین لاتراک و لاتزال علیها رقیباً و خسرت صفقه عبد لم تجعل له من حبک نصیباً». (۳)خدایا چگونه من به آثاری که در وجود خود محتاج تواند بر وجود تو استدلال کنم؟آیا موجودی غیر تو ظهوری دارد که آن ظهور و پیدایی تو نیست تا او سبب پیدایی تو شود؟

همه عالم به نور توست پیدا کجا گردی تو از عالم هویدا (۴)

تو کی از نظر پنهانی تا به دلیل و برهان محتاج باشی و کی از ما دور شدی تا آثار و مخلوقات،ما را به تو نزدیک سازد.

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۳۹ و ۱۴۰.

۲- (۲) .مفاتیح الجنان،دعای ابوحمزه ثمالی.

۳- (۳) .همان،دعای عرفه.

۴- (۴) .گلشن راز.

دوری نکرده ای که شوم طالب حضور غایب نگشته ای که هویدا کنم تو را (۱)

کور است چشمی که تورا نبیند،با آن که همیشه تو مراقب و همنشین او هستی و در زیان باد بنده ای که نصیبی از عشق و محبت تو نیافت.

علم حق سبحانه به ذات خود و به هر شیء و معلومیت حق برای هر شیء

حق سبحانه به واسطه اطلاق ذاتی که دارد،نسبت به هر موجود محدودی(موجودات ممکنه)که فرض شود،از هر جهت محیط و مستولی بوده و واقعیت همان محدود،بی هیچ حاجب و مانعی به ساحت کبریایش پناهنده می باشد و علم جز حضور چیزی برای چیزی نیست؛از این رو حق سبحانه به هر شیء مفروضی علم دارد.

به حسب تفصیل باید گفت:چون وجود حق سبحانه از خود پوشیده نیست،برای خویش معلوم خواهد بود و نظر به این که همه کمالاتی را که به جهان هستی افاضه می کند،در مقام ذات به نحوی که سزاوار ساحت کبریای اوست دارد،در مقام ذات به همه چیز که افاضه همان کمالات هستند،عالم است و بنابراین همه موجودات ممکنه با تمام ذوات غیرمستقل و فقیر خویش،تحت احاطه اطلاق و عدم تناهی ذاتی حق بوده و با هیچ حجاب و ستری از وی پوشیده نیستند.در مرتبه ذوات خود ممکنات،به آنها عالم می باشد(به این نظر،ممکنات خودشان علوم حق هستند،ولی در خارج از ذات)

از بیان گذشته روشن می شود که چنان که حق سبحانه نسبت به هر شیء بذاته عالم است و بدون این که واسطه ای از قبیل حواس و قوای ادراکی و هر وسیله علمی مفروض دیگر،به کار برد،به جهت حضور ذوات آنها،بی هیچ حجاب و

۱- (۱) .فروغی بسطامی،دیوان فروغی بسطامی،به کوشش منصور مشفق.

ساتری آنها را مشاهده می نماید؛همچنین حق سبحانه،به واسطه همین احاطه و حضوری که نسبت به ذات هرموجودی دارد و هیچ گونه حجابی در بین نیست،برای موجودات،بالذات معلوم می باشد.البته این علم از راه فکر نبوده و ذهنی نیست؛زیرا تصور ذهنی(علم حصولی)با وجود ذهنی تحقق می پذیرد و وجود ذهنی برای حق سبحانه محال است؛زیرا مستلزم محدودیت ذات متعالیه اش می باشد.بلکه علمی است که معلوم وی،همان وجود خارجی شیء است،نه صورت ذهنی آن(علم حضوری)

نکته ای که در این بحث نباید از آن غفلت کرد،این است که حضور چیزی برای چیزی(حضورُ شیءٍ لشیءٍ)که حقیقت علم است،متوقف بر استقلال وجودی شیء دوم است که شیء اول برای آن حاضر می شود و موجودات ممکنه به واسطه ربط داشتن وجودشان نسبت به حق سبحانه،هیچ گونه استقلالی از خود نداشته و استقلال آنها به اوست.بنابراین حضور حق سبحانه برای انیت آنها با خود حق تمام می شود؛چنان که حضور غیرحق(سایر اشیای معلومه)نیز برای آنها با وجود حق سبحانه تمام می شود.پس در حقیقت،علم اشیاء به حق سبحانه و به غیر حق،با حق است.نتیجه این بیان این است که حق سبحانه با ذات خود(بدون هیچ واسطه ای)شناخته شده و همه اشیاء به واسطه حق شناخته می شوند.

این بحث به طور توقف،مسئله انقسام علم را به دو قسمِ علم حصولی و حضوری و انقسام علم حضوری را به سه قسمِ علم شیء به نفس ذات خویش و علم علت به معلول و علم معلول به علت،حل می نماید؛زیرا علم حق سبحانه به ذات خویش و همچنین به اشیاء،چنان که معلوم شد،به واسطه صورت ذهنی نبوده و خود معلوم در اینجا با وجود خارجی و واقعیت عینی خود برای عالم،حاضر و مشهود است.

همچنین معلومیت حق سبحانه نسبت به اشیاء،اگرچه به اندازه ظرفیت وجود اشیاء است،ولی در عین حال با وجود خارجی است و این علم های سه گانه،سه مصداق اند از برای سه قسم علم حضوری و باید دانست که سمع و بصر که دو قسم از علم اند،نظر به این که حق سبحانه علم به مسموعات و علم به مبصرات دارد،از برای وی اثبات می شوند. (۱)

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای صباح می فرماید:«یا مَن دَلَّ عَلی ذاتِه بِذاته وَ تَنَزَّهَ عَن مُجانِسَهِ مَخلوقانه وَ جَلَّ عَن مُلا کیفیاته». (۲)

ای آنکه از ذات خود دلالت کرد بر ذات خود و بالاتر و منزّه است از هم جنسی با مخلوقات خود و برتر است از نزدیک بودن با کیفیات مخلوقات.

(شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ) ۳ ؛خداوند خود شاهد است بر این که معبودی جز او نیست.

چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات

همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر

رها کن عقل را با عشق می باش که تاب خور ندارد چشم خفاش (۳)

از کلام پیشوای اول علیه السلام در جواب مردی به نام ذعلب که به آن حضرت عرض کرد:«یا امیرالمؤمنین هل رأیت ربّک؟»آیا خدای خود را دیده ای؟

حضرت فرمود:«ویلک یا ذعلب،ماکنت اعبد رباً لم اره.قال:یا امیرالمؤمنین

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۵.

۲- (۲) .مفاتیح الجنان،دعای صباح.

۳- (۴) .گلشن راز.

کیف رأیت؟قال علیه السلام:یا ذعلب!لم تره العیون بمشاهده الابصار و لکن رأته القلوب بحقائق الایمان.ویلک یا ذعلب!ان ربی لطیف اللطافه،فلا یوصف باللطف؛عظیم العظمه لا یوصف بالعزم.کبیر الکبریاء،لایوصف بالکبر.جلیل الجلاله،لایوصف بالغلظ.قبل کل شیء فلا یقال شیء قبله و بعد کل شیء فلا یقال شیء بعده.شاء الاشیاء لا بهمه،دراک بخدیعه.هو فی الاشیاء کلها غیرممتازج بها ولا بائن عنها.ظاهر لا بتأویل المباشره؛متجل لا باستهال رویه.بائن لابمسافه قریب لا بمداناه.لطیف لا بتجسم؛موجود لا بعد عدم.فاعل لا باضطرار؛مقدر لا بحرکه.مرید لا بهمامه؛سمیع لا بآله؛بصیر لا باداه.لا یحویه الاماکن و لا تصحبه الاوقات ولا تحده الصفات ولا تأخذه السنات.سبق الاوقات کونه و العدم وجوده و الابتدائه ازله بتشعیر المشاعر،عرف ان لا مشعر له و بتجهیر الجواهر عرف عن لا جوهر له.ضاد الظلمه بالنور و المجوء بالبلل و الصرد بالحرور.مؤلف بین متعادیاتها.مفرق بین متدایناتها

داله بتفریقها علی مفرقها و بتألیفها علی مؤلفها؛ذلک قوله عز و جّل:و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذّکرون.ففرق بها بین قبل و بعد لیعلم أن لا قبل له و لا بعد.شاهده بغرائزها أن لا غریزه لمغرزها.مخبره بتوقیتها أن لا وقت موقتاً؛حجب بعضها عن بعض لیعلم ان لاحجاب بینه و بین خلقه غیر خلقه.کان ربّاً اذ لا مربوب و الهاً اذ لا مألوه و عالما اذ لا معلوم و سمیعا اذ لا مسموع».

ثم أنشأ یقول:

ولم یزل سیدی بالحمد معروفاً و لم یزل سیدی بالجود موصوفاً... (۱)

وای بر تو ای ذعلب!خدایی را که ندیده باشم،عبادت نمی کنم.ذعلب عرض کرد:یا امیرالمؤمنین!چگونه او را دیدی؟

۱- (۱) .شیخ صدوق،توحید،ترجمه علی اکبر میرزایی،باب۴۳،ص ۴۸۰.

فرمود:ای ذعلب!چشم ها او را با دید حسی خود(مشاهده ابصار)ندیده اند،و لکن دل ها او را با حقایق ایمان دیده اند.

ای ذعلب.خدای من از لطافت،لطیف ترین معنایش را دارد و از این رو به معنای معهود لطف(نازکی جسمانی)متّصف نمی شود.از عظمت و بزرگی،بزرگترین معنایش را دارد و ازاین رو به مفهوم معهود عظمت و بزرگی متّصف نمی شود.از کبریاء و بزرگی مرتبه،بزرگ ترین معنایش را دارد و از این جهت با کبر و بزرگی معهود متّصف نمی شود و از جلالت،جلیل ترین حقیقت آن را دارد و دیگر به غلظ و کلفتی و ستبری متصف نمی شود.

او پیش از هر چیز است،دیگر گفته نمی شود:چیزی پیش از او است و پس از هر چیزی است،دیگر گفته نمی شود:چیزی پس از اوست.اشیاء را خواسته ولی نه با خواسته نفسانی.به همه چیز می رسد ولی نه با حیله و خدیعه.در همه اشیاء هست در حالی که نه با آنها آمیخته شده نه از آنها جدا است.او پیداست نه به این معنا که بتوان با وی تماس گرفت.تجلی می کند نه به این معنا که بتوان با چشم تماشایش کرد.جداست نه به واسطه مسافت.نزدیک است نه به معنای ارتفاع فاصله.لطیف است نه با تجسم.موجود است نه به معنای هستی پس از نیستی.فاعل است نه به اضطرار و ناچاری.تقدیر می کند و اندازه می گیرد نه با حرکت.اراده می کند نه به معنای قصد و اراده نفسانی.می شنود نه با آلت.می بیند نه با ابزار.

هرگز مکان ها او را در بر نمی گیرند و هرگز زمان ها همراه و یار او نیستند و هرگز وصف ها او را محدود نمی سازند و هرگز بر وی غلبه نمی کنند.پیشی گرفته است وجودش از هر زمانی و هستی اش از هر نیستی و ازلیتش از هر

ابتدا و آغازی.به واسطه این که او هر مَشعَری(محل ادراك و شعور)را مشعر قرار داده،دانسته می شود که او خود منزه از مشعر است.و به این که او هر جوهر ذاتی را جوهر قرار داده،دانسته می شود که او خود جوهر ندارد(بالاتر از جوهر است).

اوست که تضاد انداخته میان تاریکی و روشنی و میان خشکی و تری و میان سردی و گرمی.الفت انداخته میان اشیائی که طبعاً با هم کینه و عداوت دارند.تفرقه انداخته میان اشیائی که به هم طبعاً نزدیک می شوند.(همان اشیاء)با این جدا کردن،بر جداکننده خود و با این الفت انداختن،بر الفت اندازنده خود دلالت دارند و این است معنای قول خدای عزوجل که فرمود:برای تذکر شما،از هر چیز دو جفت آفریدیم.به واسطه همین اشیاء میان پیش و پس تفرقه انداخت تا معلوم شود که او خود گرفتار قبل و بعد نیست.

اشیاء با غریزه های خود شهادت می دهند بر این که غریزه دهنده آنها خود به غریزه مجهز نیست و با وقت دار بودن خود خبر می دهند که وقت دار کننده آنها دیگر به وقت،محدود نیست.هریک از اشیاء را نسبت به دیگران با پرده جدایی پوشیده نگه داشت تا دانسته شود که میان وی و آفریده های وی هیچ گونه پرده ای نیست،جز خود آفریده ها(که همدیگر را از خدا حاجب و شاغل هستند).او ربّ و پروردگار بود در ظرفی که پرورده ای نبود و خدا بود در ظرفی که بنده ای نبود و عالِم بود،در ظرفی که معلومی نبود و شنونده بود در ظرفی که چیزی که شنیده شود نبود.

پس از این بیان،آن حضرت این ابیات را قرائت فرمود:«پیوسته سَرورَر من با ستایش و حمد معروف بود و پیوسته سَرورَ من با بخشش وجود موصوف بود».

ص:۲۲۴

خطبه مبارکه در مقام بیان این است که هرگونه کیفیت و صفت امکانی که از گونه ای«تحدید»حکایت می کند از ساحت کبریای حق سبحانه منفی است و در عین حال همه کمالات وجودی در وی موجود است.البته لازم این مطلب چنانکه در خطبه مشروحاً بیان شده است،این خواهد بود که از هر صفت،حقیقت و اصلش در مورد حق سبحانه اثبات شده و قیود و حدود و خصوصیات موارد امکانی از وی سلب شود.حق سبحانه می داند؛نه با ابزار علم،می بیند نه با چشم؛می شنود نه با گوش؛می خواهد نه با خواست فکری؛محیط است نه با احاطه جسمانی؛در همه چیز است،نه به طور آمیزش و از هر چیز جداست نه با مسافت و فاصله؛زیرا همه این کمالات،مقارن محدودیت هایی است و او در ذات خود محدودیت ندارد.

در آخر خطبه شریفه اشاره شده به این که صفات ذات و فعل هر دو قسم،نسبت به آفرینش اشیاء،یک نحو تقدم دارند و این از عمیق ترین مسائل فلسفه الهی است. (۱)

برهان صدّیقین

حکمای الهی بهترین و استوارترین دلیل برای شناخت خداوند متعال را طریقه صدیقین نامیده اند.اصطلاح برهان صدیقین را نخستین بار،شیخ الرئیس ابوعلی سینا رحمه الله با استفاده از آیات قرآن کریم در تسمیه برهانی به کار برد که براساس امکان ماهوی برای اثبات وجود خداوند سازمان داده بود و سرّ این نام گذاری توسط او این است که در این برهان هیچ یک از افعال و مخلوقات خداوند نظیر حرکت و حدوث،واسطه در اثبات نیست.بلکه بعد از نفی سفسطه و قبول این که واقعیتی هست از نظر به وجود بدون آن که نیاز به واسطه ای دیگر

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن)،ص۱۳۱-۱۳۵.

باشد،با یک تقسیم عقلی که موجود یا واجب و یا ممکن است و در صورتی که ممکن باشد مستلزم واجب خواهد بود،وجود خدای تعالی،اثبات خواهد شد.

مرحوم شیخ الرئیس در نمط چهارم کتاب الاشارات و التنبیهات بعد از اقامه برهان در خصوصیات و تسمیه این برهان می گوید:

تأمّل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله وان کان ذلک دلیلاً علیه؛لکن هذا الباب اوثق و اشرف،ای اذا اعتبرنا حال الوجود یشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الواجب و الی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهی (سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) ۱

اقول:ان هذا حکم لقوم ثم یقول (أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ) ۲

اقول:ان هذا حکم للصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه. (۱)

یعنی دقت کن چگونه بیان ما برای اثبات وجود خداوند و یگانگی و بری بودن او از نقص ها به چیزی جز تأمل در حقیقت هستی احتیاج ندارد و نیازمند به اعتبار و لحاظ خلق و فعل خداوند نیست هرچند فعل و خلق خداوند دلیل بر وجود اوست و از این طریق می توان به اثبات ذات واجب پرداخت.اما آن را که از نظر مستقیم به وجود حاصل می آید مطمئن تر و بهتر است.

ما چون وجود را از آن جهت که وجود است در نظر گیریم،بر وجود او گواهی می دهد،آن گاه وجود حق بر سایر اموری که در واجب هست نظیر وحدت و یگانگی گواهی می دهد و کتاب خداوند(قرآن کریم)به مثل آنچه بیان

۱- (۳) .الاشارات و التنبیهات،الشرح خواجه نصیر الدین طوسی،ج۳،ص۶۶.

شـد اشـارت دارد آنجـا که می فرمایـد:«و آیات خود را در آفاق و نفس هایشان بزودی نشانشان می دهیم تا برای آنها روشـن شـود که تنهـا او حـق است»و البته این شـیوه از آگـاهی نسـبت به حق تعـالی مخصوص به قومی است و سـپس قرآن کریم می فرماید:«آیا خود پروردگار تو که بر همه امور گواه و یا در همه اشـیاء مشهود است،کفایت نمی کند»این گونه حکم مختص به صدیقین است که با نظر به خداوند بر او گواه می گیرند و با نظر به غیر بر او استدلال نمی کنند.

به فرموده آیت الله جوادی آملی:

عبارت اخیر آیه (أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهِیدٌ) که مورد استشـهاد(بوعلی)قرار گرفته است،به معنای این است که خداوند فوق هر شیء مشـهود است.یعنی حتی اگر بخواهیـد خودتان را بشناسـید،اول خـدا مشـهود بوده و بعد خود شـما و بیان امام صادق علیه السـلام آنجا که می فرمایـد:«لایـدرک مخلوق شـیئاً الا بالله و لاتدرک معرفه الله الا بالله» (۱)هیچ شخصـی هیچ چیزی را جز به خداوند نمی شناسد و خداوند را جز به خداوند،به همین معناست. (۲)

ولکن مرحوم صدرالمتألهین براساس اصول حکمت متعالیه،برهانی به نام«برهان صدیقین»اقامه نموده است و آن را اسـتوارترین براهین و شایسته نام برهان صدیقین دانسته است.این برهان براساس سه مقدمه تبیین می گردد:

الف)اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت.

ب)مراتب داشـتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول به گونه ای که وجود معلول،استقلالی از وجود علت هستی بخش ندارد.

ج)ملاک نیاز معلول به علت،همان ربطی بودن و تعلّقی بودن وجود آن

۱- (۱) .شیخ صدوق(محمدبن علی بن بابویه)،توحید صدوق،تصحیح علی اکبر غفاری،ص۱۴۳.

۲- (۲) .عبدالله جوادی آملی،تبیین براهین اثبات خدا،ص۲۱۲.

نسبت به علت و به عبارت دیگر ضعف مرتبه وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد،بالضروره معلول و نیازمند به موجودی عالی تر خواهد بود و هیچ گونه استقلالی از آن نخواهد داشت.

با توجه به این مقدمات می توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدر المتألهین به این صورت تقریر کرد:

مراتب وجود به استثناء عالی ترین مرتبه آن،که دارای کمال نامتناهی و بی نیازی و استقلال مطلق می باشد،عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه اعلی تحقق نمی داشت،سایر مراتب هم تحقق نمی یافت؛زیرا فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالی ترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور،مستقّل و بی نیاز از آن باشند.در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است. (۱)

علم به ذات الهی

از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت شده است که فرمودند:

«إن الله تبارک و تعالی لم یزل بلازمان و لامکان و الآن کما کان لایخلو منه مکان و لایشغل به مکان و لایحّل فی مکان (ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلاّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَهٍ إِلاّ هُوَ سادِسُهُمْ وَ لا أَدْنی مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْثَرَ إِلاّ هُوَ مَعَهُمْ أَیْنَ ما کانُوا) ۲ لیس بینه سبحانه تعالی و بین خلقه حجاب غیر خلقه،احتجب بغیر حجاب محجوب و استتر بغیر ستر مستور لا ـ اله اله هو الکبیر المتعال». (۲)

«خداوند تبارک و تعالی از ازل بی زمان و مکان بوده و اینک هم،چنان است؛

ص:۲۲۸

۱- (۱) .آموزش فلسفه،ج۲،ص ۳۷۱-۳۷۲.

۲- (۳) .التوحید،ص۱۷۹.

در حـالی که هیـچ مکـانی از او خـالی نیست و او مشـغول به هیـچ مکان و حالّ در آن نمی باشد.هیـچ سه فردی به نجوی نمی نشـینند جز آن که او چهـارم آن سه است و هیـچ پنجمی نیست جز آن که او شـشم آنهاست و کم یا فزونی بر این مقـدار نمی باشـد مگر آن که او در همـان جـا که آنها هسـتند با آنهاست.بین او و بین خلق او،جز خلق او حجابی نیست.پس او در حجاب است بی آن که حجـابی او را بپوشانـد و پنهـان است بی آنکه ستری او را مسـتور باشـد و پروردگـاری جز او که کبیر و متعال است،نیست».

در این بیـان که امـام می فرمایـد:«مـا یکون من نجوی ثلاـ الاـ هو رابعهم و لاـخمسه الاهو سادسـهم»،سـخن از وحـدت عـددی حضـرت حق نیست که به شـماره آیـد؛بلکه نظر به معیت آن وجود واحد جامع و شامل با همه موجودات امکانی است.چنانچه در ادامه نیز امام به این حقیقت بلند اشاره دارند که«الاهومعهم اینما کانوا».

خداونـد فرد است،اما فردی صـمد و واجب؛بقیه موجودات نیز هر کدام فردند و لکن فردی ممکن و فقیر و ازاین رو،معنای این آیه قرآن که (مـا یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَهٍ إِلّا هُوَ رابِعُهُمْ) چنین است که هر فرد ممکن با تکیه به معیت حضـرت حق،توان ظهور و بروز را داراست.یعنی اگر«هو معکم اینمـا کنتم»نباشـد،خبری و اثری از موجودات امکـانی نیست.و از این رو،همان گونه که قبلا گـذشت این بیان ناظر به بحث عـدد و شـماره نیست که شـما یکی هستیـد و خداوند شـماره دوم و عدد دوم است.چرا که وحـدت حقّه حقیقیه خداونـد غیرعددی است و عرصه ظهور و بروز برای غیر نمی گذارد.بلکه اشاره به این حقیقت بلند اسـت که هر کجا که باشید و در هر حال او با شماست.و به عبارت

دیگر این آیه قرآن (ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ...) هماهنگ با آیه (هُوَ مَعَکَمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ) است و هم معنای با آن.

نکته دیگر این است که برای خداوند هیچ حجابی نیست.(لیس بینه سبحانه تعالی و بین خلقه حجاب غیرخلقه).بلکه حجاب از ناحیه ممکنات است.دعای حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام در ماه رجب:«و انک لاتحتجب عن خلقک الا ان تحجبهم الاعمال دونک» (۱)«خدایا همانا که تو از آفریدگانت در حجاب نیستی جز این که اعمال خلایق آنها را محجوب ساخته است».به عبارت دیگر خداوند عین ظهور است و شدت ظهور باعث شده است که خلایق توان رؤیت کنه او را نداشته باشند.خورشید در اشراق بی حجاب است و عدم رؤیت قرص خورشید به خاطر ضعف باصره ماست،نه محدودیت نور خورشید.

هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست

ور نه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست (۲)

ذات اقدس حق گرچه بسیط محض بوده و تبعیض بردار نیست و لیکن علم ممکن به واجب،به وسعتِ معلوم نمی باشد؛بلکه به اندازه عالِم است.عالم به خدمت معلوم و شاهد به محضر مشهود می رود و در حوزه وجود و شهود خود از آن نصیب می برد.بنابراین هیچ مخلوقی به کنه ذات واجب پی نمی برد؛بلکه همه مخلوق ها حتی معلول اول،از طریق حجاب وجود خود و مشاهده نفس ذات خویش به شهود حق نائل می گردند.

از باب تشبیه معقول به محسوس،تشبیه به غوّاص است که گرچه بی واسطه

۱- (۱) .مفاتیح الجنان،دعای ماه رجب.

۲- (۲) .دیوان حافظ شیرازی.

با اقیانوس بی کران در تماس است،لیکن آن را در دایره غواصی خود می یابد. (۱)

ص:۲۳۱

۱- (۱) .از کلام امام اول علیه السلام:«خلق الله الخلق فعلق حجاباً بینه و بینهم.فمباینته ایاهم مفارقته انیتهم و ایداؤه ایاهم.شاهد علی ان لاأداه فیه لشهاده الادوات بفاقه المؤدین و ابتداؤه ایاهم دلیل علی ان لا ابتداء له لعجز کل مبتدء عن ابداء غیره.أسماؤه تعبیر و أفعاله تفهیم و ذاته حقیقه و کنهه تفرقه بینه و بین خلقه.قدجهل الله من استوصفه و تعداه من مثله و أخطأه من اکتنه.فمن قال:أین،فقد بوأه و من قال:فیم،فقد ضمنه و من قال الی م،فقد نهاه و من قال لم،فقد علّله و من قال:کیف،فقد شبّهه و من قال:اذ،فقد وقته و من قال:حتی فقد غیاه. لا یتغیرالله بتغییر المخلوق کما لایتحدد بتحدید المخلوق.أحد لا بتأویل عدد.صمد لا بتبعیض مدد.باطن لا ـ بمداخله.ظاهر لا ـ بمزایله.متجل لا ـ باشتمال رؤیته»(ابن شعبه الحرّانی،تحف العقول،تحصیح علی اکبر غفاری،ص۶۱) «خداوند آفریده های خود را آفرید و حجاب و پرده ای میان خود و میان آنها آویخت(که همان خلقت آنهاست).پس جدایی او از آنها همان جدایی گرفتن اوست از هستی آنها و این که آنها را با ابزار آفرید،خود شاهد است بر این که خودش دارای ابزار نیست؛زیرا این ابزارها شهادت می دهند به این که دارندگان آنها احتیاج و نیاز دارند و ابتدا و آغاز کردن او آفرینش آنها را،دلیل این است که او خود ابتدا ندارد؛زیرا هرآنچه با وی ابتدا شده نمی تواند دیگری را ابتدا قرار دهد. نام های او تعبیرند(نه این که او را محدود سازند)و کارهای او تفهیم اند(زیرا او را نشان می دهند)و ذات او حقیقت و واقع است(بی قید و شرط)و کنه او جدا کردن میان او و خلق اوست.خدا را نشناخت آن که برایش وصف جست و از وی تعدّی کرد آن که او را تمثیل نمود.و از وی به خطا رفت،آن که کنه او را خواست بداند. پس هرکه بگوید:کجاست؟او را در جایی فرض کرده و هرکه گوید:در چیست؟او را در میان چیزی قرار داده و هر که گوید:تا چه چیز است؟او را متناهی گرفته و هر که گوید:چرا؟برای او علت قائل شده و هرکه گوید:چگونه است؟او را تشبیه کرده و هرکه گوید:گاهی که،او را وقت دار و زمانی نموده و هرکه گوید:تا،او را غایت دار گردانیده است... خداوند با تغییر مخلوق،تغییر پیدا نمی کند؛چنانکه با تحدید مخلوق،تحدید پیدا نمی کند.یکی است نه به آن معنی که به عدد برگردد.صمد و مرجع حوائج است نه به این معنی که کمک خود را تبعیض کند.(مقداری از نیرو و دارایی خود را بریده،به محتاج دهد).نهان است نه به این معنی که داخل اشیا قرار گیرد.پیداست نه به این معنی که از اشیا کنار گرفته و منفصل شود.تجلی کننده است نه به این معنی که رؤیت بصری او را فرا گیرد».

از این رو در باب شناخت ذات واجب،مسلماً به کنه ذات حضرتش نه به علم حصولی می توان راه یافت و نه با علم حضوری و شهودی و وجه آن این است که علم در جمیع اقسام حصولی و حضوری و در همه مراتب آن اعم از آن که علم حصولی،حسی،خیالی یا عقلی بوده و یا علم حضوری،خیالی،عقلی و یا قلبی باشد،از سنخ وجود است.یعنی علم همانند وجود،یک مفهوم است و ماهیت نمی باشد و بلکه دو مفهوم علم و هستی از جهت مصداق واحد هستند.مُدرَک و معلوم بالذات،نه ماهیت و مفهوم محقق به وجود خارجی و نه حتی ماهیت و مفهوم محقق به وجود ذهنی است؛بلکه در همه موارد حصولی و حضوری،نفس وجود است که ماهیت و مفهوم مختص به خود را بالعرض در ظرف ذهن آشکار می سازد.نفس عالِم در حرکت جوهری خود با مصداق و وجود خارجی علم که همان معلوم بالذات است متحد شده و از این طریق به امور دیگری که به تبع آن وجود محقق می گردند و معلوم بالعرض هستند آشنا می گردد.

ص:۲۳۳

حال آن گونه که متألهین از حکماء فرموده اند:وجودات اشیاء مختلفه حقایقی هستند که عین ربط و اضافه به واجب تعالی می باشند؛به این معنا که ربط و اضافه،نظیر زوجیت برای عدد چهار،لازمه آنها نیست؛زیرا در این صورت بدان دلیل که ذات لازم متأخر از ذات ملزوم و در رتبه بعد در ذات می باشد،عدم ربط و نیاز در محدوده ذات آنها صادق خواهد بود و این چون به معنای صدق استقلال و غنی و در نتیجه وجوب از ذات آنها می باشد،بدیهی البطلان است.بنابراین موجودات امکانی در تمام هستی خود،وابسته و ربط به ذات واجب هستند.

امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می فرماید:«الهی انا الفقیر فی غنای فکیف لااکون فقیرا فی فقری و من کانت حقائقه دعاوی،فکیف لاتکون دعاویه دعاوی». (۱)

«پروردگارا!در آنچه دارم فقیر و وابسته به تو هستم.پس چگونه در آنچه ندارم بی نیاز و مستقل باشم و بنده در حقایقش جز ادعا چیزی ندارد پس چگونه آنچه را که مدعی آن است،ادعایی باطل نباشد؟»

براساس این تحلیل،لحاظ وجودات امکانی بدون توجه و نظر به مبدأ آنها لحاظی باطل و خطاست.نسبت واجب تعالی به موجودات از باب تشبیه نظیر نسبت جنس و فصل به حقایق ماهوی است و از این رو بدون شناخت واجب شناخت انیت و حقیقت وجودات محال است. (۲)

ظهور و بطون ذات حق

شناخت همگانی نسبت به واجب همراه با عدم ادراک کنه ذات باری،حقیقتی است که در یکی از خطب نورانی حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بدین گونه

۱- (۱) .مفاتیح الجنان،دعای عرفه.

۲- (۲) .رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه،ص۱۹۲.

جمع شده است:«لم یطلع العقول بتحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته». (۱)«عقل ها را بر حقیقت ذات خود آگاه نساخته اما از معرفت وشناسایی خود باز نداشته است».

ما نمی توانیم احاطه علمی نسبت به ذات باری پیدا کنیم چه این که در کتاب الهی نیز آمده است: (یَعْلَمُ ما بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً* وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ وَ قَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً) ۲ خداوند هرچه در پیش و پس آنهاست می داند و کسی را بر او احاطه علمی نیست و تمامی چهره ها در پیشگاه عزّت آن حی و قیوم،ذلیل و ناتوان است و هرکس که بار ظلم بر دوش دارد سخت زبون و زیان کار است.

خداوند مبدأ جمال و کمال است.از جلالی برتر و نوری فراتر نسبت به دیگر موجودات برخوردار است و پوشیده از دید دیگران است و این پوشیدگی از ناحیه کمال نور و شدت ظهور اوست.جناب حکیم سبزواری این حقیقت بلند را به زیبایی به نظم کشیده است:

یامن هو اختَفی لِفَرطِ نوره الظّاهر الباطنُ فی ظُهوره

بنور وجهه استنار کل شیء و عند نور وجهه سواه فَیء (۲)

«ای آن که از فزونی نورانیتش پنهان است؛ای پیدایی که به سبب پیدایی اش ناپیداست.

همه اشیا به نور وجه او نورانی گشته است و در شعاع نور وجه او همه اشیاء

۱- (۱) .نهج البلاغه،خطبه ۴۹.

۲- (۳) .شرح منظومه،الجزء الاول،ص۱۶۸-۱۶۹.

سایه است». (هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ) ۱ ذات خداوند از شدت ظهور در خفاست و حکما گفته اند:جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق یکی است؛یعنی چنین نیست که جزئی از وجودش ظاهر و جزء دیگر باطن باشد.او اساسا جزء ندارد.او تمام وجودش ظاهر و تمام وجودش باطن است. (۱)

۱- (۲) .از کلام پیشوای ششم علیه السلام:«واحد صمد،ازلی صمدی؛لا ظل له یمسکه و هو یمسک الاشیاء باظللها.عارف بالمجهول؛معروف عند کل جاهل.لا هو فی خلقه و لا خلقه فیه».(توحید صدوق)«یگانه است و مورد تعلق هر نیاز و حاجت.صفتی جز مسبوق نبودن به عدم و مرجعیت در هر حاجت ندارد.سایه ای ندارد که او را گرفته و ملازمش باشد؛در حالی که او همه اشیا را با سایه هاشان(حد و اندازه وجود-ماهیت)گرفته و تحت تسلط خود دارد.هر مجهولی را می شناسد و پیش هر جاهلی(مطلقا)شناخته شده و معروف است.نه او در خلق خود می باشد(به نحو حلول و اتحاد)و نه خلق او در وی می باشند». در این قطعه،چند اصل ازاصول مسائل توحید را بر پایه وحدانیت حقّه حق سبحانه استوار ساخته و بیان می نماید: اول:او حدّ وجودی(ماهیت)ندارد که او را مقهور ساخته و تحت ضبط بیاورد و او همه اشیا را به واسطه حدودشان امساک و قبضه کرده؛زیرا وجود او مطلق و بی نهایت است و وجود اشیاء،محدود و متناهی. دوم:او به هر مجهولی عارف و نسبت به هر جاهلی معروف است؛زیرا وجود هر مجهولی،بی این که از وی محجوب بوده باشد،به وجود وی قائم و پیش وی مکشوف می باشد و او نیز به واسطه اطلاق و احاطه ذاتی که دارد برای همه چیز حاضر و مشهود و غیرمحجوب است. سوم:او به واسطه اطلاقی که دارد از خلق خود جدا و از آنها بی نیاز است.نزدیک به همین مضمون،کلامی است که از رسول اکرم¦ نقل شده است:«التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره.ظاهره موصوف لایری و باطنه موجود لایخفی.یطلب بکل مکان و لم یخل عنه مکان طرفه عین؛حاضر غیر محدود و غائب غیر مفقود»(معانی الاخبار)«توحید ظاهرش در باطنش می باشد و باطنش در ظاهرش(به همدیگر بر می گردند).ظاهرش این است که حق سبحانه،موصوفی است غیرمرئی و نادیدنی و باطنش این که وی موجودی است که هرگز پوشیده نمی شود.در هر جایی طلب و جست وجو می شود،در حالی که هیچ جایی حتی به اندازه چشم به هم زدن از او خالی و تهی نمی شود.وی حاضری است غیرمحدود و غایبی است غیرمفقود که از دست نمی رود». محصل کلام این که توحید حق سبحانه به حسب اختلاف افهام،ظاهری دارد و باطنی؛ولی به حسب حقیقت،هر دو مرحله به یکدیگر بر می گردند.حق سبحانه در مرتبه ظاهر،حس و وهم و عقل،موصوفی است که قابل رؤیت نیست؛ولی به حسب واقع،موجودی است که به واسطه احاطه ذاتی خود،زیر پرده خفا نمی رود.بنابراین حاضر است،ولی نه به معنی محدودیت و غایب از احاطه حس و وهم و عقل است،ولی نه به معنی مفقودیت که خاصه غیبت می باشد». شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۳۹ و ۱۴۰

حضرت امیر علیه السلام می فرماید:«کل ظاهر غیره باطن و کل باطن غیره غیرظاهر» (۱)«هر ظاهری غیر از او پنهان و هر پنهانی غیر از او غیر آشکار است».

ذات حق که صرف الوجود و فعلیت محض است و هیچ جنبه عدم و قوه در او نیست و هیچ جنبه خفایی در او نیست،همان کمال ظهورش منشأ خفا و پوشیدگی برای ماست.برای مثال،خفاش در شب می بیند و در روز نمی بیند؛اما نه از آن جهت که در روز یک چیز مخفی و پوشیده است.بلکه از جهت شدت ظهور آن است.زیرا چشم خفاش ضعیف است و نور خورشید به هنگام تابش خود بر آن غلبه می کند.پس دو عامل،یکی شدت نور و ظهور خورشید و دیگر ضعف بصر خفّاش مانع دیده شدن خورشید شده است.از این رو خفاش روزها چیزی را نمی بیند تا تاریکی با نور درآمیزد و از ظهور نور کاسته شود.

همچنین خردهای ما در نهایت ضعف و جمال حضرت الهی در نهایت اشراق و تابش است و سراسر هستی را تحت پوشش ظهور خود گرفته،به طوری که ذره ای در ملکوت آسمان ها و زمین از پرتو ظهور وی بیرون نیست.از همین روست که ظهور او موجب خفا و پوشیدگی حضرتش گردیده است.منزه است خدایی که به تابش نور

۱- (۱) .نهج البلاغه،خطبه ۶۵.

خود محجوب است و به موجب شدت ظهور از دیده بصیرت و چشم سر مستور.

به فرموده مرحوم فیض کاشانی:از اختفای ذات حق در اثر شدت ظهور،شگفت منما که چیزها با ضد خود آشکار می شوند و البته ادراک چیزی که وجودش عام است،به گونه ای که ضدّی برایش متصور نیست مشکل است.اگر اشیا در دلالتشان مختلف بودند برخی دلالت داشتند و برخی نه،این تفرقه به زودی قابل ادراک بود؛ولی چون در دلالت خود یکسان اند کار دشوار گردیده است.

به طور مثال نور خورشید به زمین می تابد.ما می دانیم که نور خورشید یکی از اعراض است که در زمین رخ می دهد و به هنگام پنهان شدن خورشید زائل می شود.حال اگر خورشید پیوسته به زمین می تابید و غروب نمی کرد،چنین می پنداشتیم که اجسام جز همین رنگ های ویژه خود چون سیاهی و سفیدی و...شکل و هیئت دیگری ندارند؛زیرا در چیزهای سیاه رنگ فقط سیاهی و در چیزهای سپیدرنگ فقط سپیدی مشاهده می کنیم؛ولی خود نور را به تنهایی ادراک نمی کنیم.اما به محض این که خورشید غروب کرد و همه جا را در سیاهی نشاند،فرق میان این دو حالت دانسته شده،پی می بریم که روشنی اجسام به واسطه نوری بوده که بر آنها تابیده بود و در وقت غروب که نور،ترک آنها کرده است،صفت دیگری به خود گرفته اند و از این رو با معدوم شدن نور،به وجود آن پی می بریم و اگر نور معدوم نمی شد،ما از وجود آن آگاه نمی شدیم مگر با زحمت و سختی فراوان؛زیرا در آن صورت اجسام را شبیه یکدیگر می دیدیم و در نور و ظلمت بدون تفاوت می نمودند،این بیان درباره نور است که آشکارترین محسوسات است.حال چیزی که خودش ذاتا آشکار است و آشکارکننده غیر خود نیز هست بنگر که اگر ضد آن وجود نداشته باشد،چگونه به سبب ظهورش امر آن مبهم می ماند!

بنابراین پروردگار متعال آشکارترین امور است و ظهور هرچیزی به اوست و

اگر او را غیبت یا نیستی یا تغیری می بود،همانا آسمان ها و زمین منهدم می گشت و عالم ملک و ملکوت تباه می شد.از آن صورت فرق میان دو حالت،ادراک می گردید.اگر پاره ای چیزها به سبب او و پاره ای به سبب دیگری موجود می شد،فرق میان دو چیز در دلالت خود بر وجود او ادراک می گردید؛ولی دلالت او در تمام چیزها یکسان است و وجود او در تمام احوال دائم بوده و خلاف آن محال است.از این رو شدت ظهور،موجب پوشیدگی و پنهانی آن می باشد و علت نارسایی افهام در ادراک او همین است. (۱)و (۲)

ص:۲۳۹

۱- (۱) .ملامحسن فیض کاشانی،علم الیقین،ترجمه:حسین استاد ولی،ج۱ص۶۶ و ۶۷.

۲- (۲) .امام علی علیه السلام:«ماوحدّه من کیفه و لا حقیقته اصاب من مثله و لا اياه عنی من شبهه و لاصمده من اشار اليه و توهمه.کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم فی سواه معلول.فاعل لا باضطراب آله.مقدر لا بجول فکره.غنی لا باستفاده.لاتصحبه الاوقات و لاترفده الادوات.سبق الاوقات کونه و العدم وجوده و الابتداء ازله.بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له و بمضادته بين الامور عرف ان لا ضد له و بمقارنته بين الاشياء عرف أن لا قرين له.ضاد النور بالظلمه و الوضوح بالبهمه و الجمود بال بللو الحرور بالصرد.مؤلّف بين متعادياتها؛مقارن بين متبايناتها،مقرب بين متباعداتها؛مبعد بين متدانياتها.لايشمل بحد و لايحسب بعد و انما تحد الادوات أنفسها و تشير الآلات الی نظائرها. منعتها منذ القدمه و حمتها قد الازليه و جنبتها لو لا التكمله بها تجلی صانعها للعقول و بها امتنع عن نظر العيون.لايجری عليه السكون و الحركه و كيف يجری عليه و ما هو أجراه و يعود فيه ما هو ابداه و يحدث فيه ما هو أحدثه.اذاً لتفاوتت ذاته و لتجزأ كنهه و لامتنع من الازل معناه و لكان له وراء اذا كان له امام و لا لتمس التمام اذ لزمه النقصان اذاً لقامت آيه المصنوع فيه و لتحول دليلا بعد أن كان مدلولا عليه و خرج بسلطان الامتناع من أن يؤثر فيه غيره الذی لايحول و لايزول و لايجوز عليه الافول.... و ان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لاشیء معه؛كما كان قبل ابتدائها كذلک يكون بعد فنائها بلاوقت و لامكان و لاحين و لازمان عدمت عند ذلک الاجال و الاوقات و زالت السنون و الساعات:فلا شیء الا الواحد القهار،الذی اليه مرجع جميع الامور»(الشريف الرضی،نهج البلاغه،دکتر صبحی الصالح،خطبه ۱۸۶) «توحیدش نکرد،آن که نسبت کیفیت به وی داد و نه به حقیقتش رسید آن که برایش مثل زد و نه او

سؤالات درس

۱.اولیای الهی،شناخت خداوند را چگونه تبیین کرده اند؟

۲.برهان صدیقین ابن سینا را توضیح دهید.

۳.برهان صدیقین صدرالمتألهین را توضیح دهید.

۴.علم به ذات الهی را توضیح دهید.

۵.شدت اشراق خداوند و ضعف ادراک انسان ها را در قالب مثال توضیح دهید.

ص:۲۴۱

۱۲-وحدت حق تعالی

مسئله وحدانیت حق و معنای آن

اطلاق ذاتی که حق سبحانه دارد،انتفای هر حدّ و نهایتِ مفروض را برای ذات ضروری می سازد.هر جزئی که برای وی فرض شود،چون ذات هیچ گونه حدّ ندارد،عین ذات بوده و عین هر جزء مفروض دیگر شده و معنی جزئیت و کلیت و مغایرت از میان خواهد رفت.همچنین هر مصداق دیگری از سنخ وجود حق که از برای ذات نامحدود مقدسش به عنوان ثانی فرض شود،چون ذاتش محدود نیست،ثانی مفروض،بعینه همان اول خواهد بود.

هر اسم و صفتی نیز برای وی فرض شود،باید عین ذات باشد و گرنه غیرذات خواهد بود و ثابت برای ذات و فرض مغایرت او با ذات و مغایرت ذات با وی،مستلزم محدودیت ذات است و آن محال است.همچنین هرگونه تغییری برای ذات مقدسش فرض شود که به واسطه آن،ذات با دو معنی متغایر منظور شود،چون مغایرت مستلزم جدایی و جدایی مستلزم محدودیت می باشد،محال لازم خواهد آمد.

از این بیان دستگیر می شود که ذات حق سبحانه،وحدتی در ذات دارد که

هیچ گونه کثرتی را نمی توان در آن فرض کرد و این وحدت عین ذات است و غیر از وحدت عددی است که اگر یک واحد دیگر از همان حقیقت فرض شود،غیر از اولی بوده و مجموعاً دو تای عددی را به وجود آورند؛زیرا وحدت عددی مستلزم محدودیت واحد می باشد و وحدت حقّ چنان که گفته شد،عین عدم محدودیت بوده و با وجود چنین وحدتی،هرچه غیر ذات و ثانی ذات فرض شود،به عین اولی برگشته و معنی غیریت و ثانویت را از دست می دهد.پس وحدت ذات حق،عین ذات اوست؛به نحوی که فرض کثرت در ذات وی،مساوق با عدم فرض ذات است. (۱)

واحدیت خداوند

«ان اعرابیاً قام یوم الجَمَلَ الی امیرالمؤمنین علیه السلام فقال:یاامیرالمؤمنین أتقول ان الله واحد،فحمل الناس علیه و قالوا یا اعرابی أما تری ما فیه امیرالمؤمنین مِن تَقَسُّمِ القلب؟

فقال امیرالمؤمنین علیه السلام:«دعوه فان الذی یریده الاعرابی هو الذی نریده من القوم».ثم قال علیه السلام:«یا اعرابی ان القول فی ان الله واحد علی اربعه اقسام،فوجهان منها لایجوزان علی الله عزّ و جلَّ و وجهان یثبتان فیه.فاما اللذان لایجوزان علیه فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد؛فهذا ما لایجوز علیه؛لانَّ ما لا ثانی له لایدخل فی باب الاعداد.اما تری انّه تعالی کفّر من قال ثالث ثلاثه و قول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس فهذا ما لایجوز علیه لانه تشبیهٌ و جلَّ ربّنا عن ذلک و تعالی و اما الوجهان اللّذان یثبتان فیه:فقول القائل هو عزّ و جلّ واحد یعنی لیس له فی الاشیاء شبه؛کذلک ربنا.

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۵۳.

و قول القائل انّه عز و جلّ واحد بمعنی انه احدی المعنی،یعنی به انه لا ینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم کذلک ربنا عز و جل» (۱)، (۲)

۱- (۱) .شیخ صدوق،توحید صدوق،ترجمه و شرح علی اکبر میرزایی،باب سوم-روایت سوم-ص۸۶.

۲- (۲) .از کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام در توحید:«دلیله آیاته و وجوده اثباته و معرفته توحیده و توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونه صفه لا بینونه عزله؛انه رب خالق غیر مربوب مخلوق ما تصوّر فهو بخلافه...لیس باله من عرف بنفسه؛هوالدال بالدلیل علیه و المؤدی بالمعرفه الیه»(بحارالانوار،ج۴،ص۲۵۳) «دلیل و نشان دهنده او آیات اوست و هستی او اثبات اوست(اثبات فکری بر نمی دارد)و شناختن او همان یکی دانستن اوست و یکی گرفتن او جدا کردن اوست از خلقش و لازمه این جدا کردن و تمیز دادن،جدایی در صفت است نه جدایی به معنی کناره گیری(تا وجودش محدود شود).چون او خداوند آفریدگار است،نه بنده آفریده شده.هرچه به تصور بیاید خدا غیر اوست...خدا نیست آن که ذاتش شناخته شود.خود اوست که با دلیل به خود دلالت می کند.و اوست که به واسطه آفریدن معرفت،شناسنده خود را به خود می رساند. این روایت از شاهکارهای بیانات امیرالمؤمنین علیه السلام است که در آن معنی معرفت و توحید حق را توضیح می دهد و اساس بیان روی این اصل است که وجود حق سبحانه واقعیتی است که هیچ گونه محدودیت و نهایتی نمی پذیرد.زیرا او واقعیت محضی است که هر چیز واقعیت داری در حدود و خصوصیات وجودی خود به وی نیازمند بوده و هستی خاص خود را از او دریافت می دارد و چون هر نیازی به وی برمی گردد و محدودیت و نهایت اثری است که از کنار می رسد نه از نفس شیء،ازاین رو او را غیرمحدود و بی نهایت باید دانست و چون او غیرمحدود است،ناگزیر به هر حدی که فرض شود،احاطه خواهد داشت.پس در نتیجه واقعیت صرف و محض خواهد بود که هیچ گونه جزئی نه خارجی و نه ذهنی نداشته باشد و به چنین چیزی هیچ گونه حد مفهومی احاطه نداشته و نمود ذهنی نخواهد داشت و به خلاف سایر اشیاء اثبات علمی و وجود خارجی وی یکی است:"وجوده اثباته" و هر صورت ذهنی که برای وی فرض شود،غیر او بوده و معرّف ذات او نخواهد بود؛زیرا وی به همان صورت،محیط و به طور مساوی با وی و با غیر وی همراه است:"ما تصور فهو بخلافه...لیس باله من عرف بنفسه.هو الدال بالدلیل علیه و المؤدی بالمعرفه الیه" بنابراین برای آیات و علاماتی که دلالت بر وجود صانع می کنند،همین قدر از اثر باقی می ماند که همراه مدلول خود،به سوی وی متوجه شده و پس از طی این مسافت همین که نزدیک ساحت کبریای وی برسند،در برابر عظمت نامتناهی حق،گنگ شده،غرق دریای حیرت و بهت شوند:"دلیله آیاته".و چون وجود وی غیرمحدود و غیرمتناهی است،دیگر در مورد وی شماره و عدد متصور نیست؛زیرا عروض عدد به چیزی،مستلزم انقسام تعدد وی و بالأخره عروض حدودی است که در غیرمتناهی تصور ندارد.پس وحدانیت،دیگر عارض وی نبوده و وجود وی و وحدانیت وی عین هم هستند.پس کسی که وجود وی را شناخته،به عین همین معرفت،وحدانیت وی را شناخته است."معرفته توحیده". ناگزیر در این صورت،معنی توحید و یگانه دانستن وی همین جدا ساختن وی از خلق خواهد بود؛نه این که از میان چند واحد احتمالی،یک واحد را اثبات و بقیه آحاد را نفی کنند:"و توحیده تمییزه من خلقه".معنی جدا ساختن نیز جدا ساختن از حیث صفت است نه به معنی کنار کشیدن چیزی از چیز دیگر،مانند کنار کشیدن انسانی از انسانی یا یک معنای عقلی از معنای عقلی دیگر.زیرا این گونه تمیز و جدایی انداختن بدون محدود ساختن و نهایت دادن،معقول نیست و چیزی که غیرمحدود و

غیرمتناهی است این معانی را نمی پذیرد:"و حکم التمیز بینونه صفه لا بینونه عزله". شیعه(مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن)،ص۱۲۲.

ترجمه روایت:در جنگ جمل مردی اعرابی(بیابان گرد)در حضور امیرالمؤمنین علیه السلام برخاست و گفت:یا امیرالمؤمنین آیا تو می گویی خداوند یگانه است؟مردم بر او هجوم آورده،گفتند:ای اعرابی مگر نمی بینی که امیر مؤمنان در چه تشویش خاطری به سر می برد؟امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:رهایش کنید؛زیرا آنچه این اعرابی می خواهد،همان است که ما از این گروه می خواهیم.سپس فرمود:ای اعرابی این سخن که(خداوند یگانه است)چهار صورت دارد؛دو صورت آن بر خداوند روا نیست و دو صورت دیگر درباره خداوند ثابت است.اما دو صورتی که بر خداوند روا نیست،یکی آن است که گوینده ای بگوید:او یگانه است و مقصودش واحد عددی باشد.این روا نیست؛زیرا آنچه دومی ندارد،در باب اعداد داخل نمی شود.ندیدی آن کس که گفت:«خداوند یکی از آن

سه(اقنوم)است»،کافر است؟و دیگری آن است که گوینـده ای گویـد:او یکی از مردم است و مرادش از این واحـد بودن،نوعی از اجنـاس باشـد.این نیز بر خداونـد روا نیست؛زیرا این تعبیر همسـان دانسـتن خـدا بـا غیر اوست.پروردگار ما از این معنا برتر و بالاـتر است.امـا دو صورتی که دربـاره خـدا ثـابت است،یکی این است که گوینـده ای گویـد:او یگـانه است و در میـان اشـیاء همسانی برای او نیست.آری،پروردگار ما چنین است.و دیگر آن که گویـد:پروردگار ما احـدی المعنی است یعنی نه در وجود خارجی قابل تقسیم است نه در عقل و نه در وهم.آری پروردگار ما چنین است.

وحدت حقّه حقیقیه

توضیح وجه اول:

واحدیتی که انتساب آن بر خداوند جایز نیست(وحدت عددی).

واجب الوجـود بالـذات در همه فضایـل و کمالاـت وجـود-من حیث انه وجـود-متفرد است؛یعنی شـریک نیست او را در هیچ کمـالی از کمالاـت وجودیه و در هیـچ فضـیلتی از فضایـل حقیقیه؛به این معنـا که علمش مثلاً علم محض و محض علم است و قدرتش قدرت صِرف و صـرف قدرت است و حیاتش حیات صـرف و صـرف حیات است و به این قیاس است سایر فضایل و کمالاـت وجودیه.چنـان که وجودش،حقیقت وجود و صـرف وجود است.پس او اصل است در وجود و کمالات وجود و باقی فروع اند و او حقیقتی است در وجود و فضایل وجود و باقی عکوس اند و او نورالانوار است و باقی لمعات و اضواء.

پس نسـبت وجودات و کمالات امکانیه به حقیقت وجود صـرف و فضائل و کمالات صـرف او،نسـبت نیستی به هستی است؛به این معنی که اگر او وجود

است،پس سایر وجودات در جنب او به منزله عدم اند و اگر او شیء است،پس باقی نسبت به او لاشئ اند و بر این قیاس است سایر نعوت کلیه و اوصاف کمالیه(کُلُّ شَیءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (۱)و«لیس فی الدار غیره دیار»و در بعضی ادعیه مأثوره وارد است:«یاهو یا من هو؛یامن لا هو الّا هو».

می بینی که چگونه هویت را که حقیقت وجود است،به ذات پاک خداوند احد منحصر فرموده اند (۲)وچون وجود حضرت حق وجود صرف است«لایتثّنی و لایتکرّر»چنین وجودی سرتاسر عالم وجود را پر ساخته است.وجودی جامع و مُرسَل،از این رو چنین وجودی جا برای شریک نمی گذارد و این وحدت،وحدت حقّه حقیقیه است در حالی که وحدت عددی منافاتی با ثانی نداشته و ابایی از پذیرش واحد دیگر ندارد. (۳)

۱- (۱) .قصص آیه۸۸.

۲- (۲) .ملاعبداله مدرس زنوزی،انوار جلیه،تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی،ص۷۶.

۳- (۳) .از کلام پیشوای اول علیه السلام در توحید و معنی صفات:«الحمد لله الذی أعجز الاوهام أن تنال الا وجوده و حجب العقول عن أن تتخیل ذاته فی امتناعها عن الشبه و الشکل؛بل هو الذی لم یتفاوت فی ذاته و لم یتبعض فی تجزئه العدد فی کماله.فارق الاشیاء لا ـ علی اختلاف الاماکن و تمکن منها لا علی الممازجه،و علمها لا بأداه لایکون العلم الا بها و لیس بینه و بین معلومه علم غیره.ان قیل:کان فعلی تأویل ازلیه الوجود و ان قیل:لم یزل فعلی تأویل نفی العدم فسبحانه و تعالی عن قول من عبد سواه و اتخذ الهاً غیره علواً کبیره».(توحید و امالی صدوق) «سپاس خدایی راست که اوهام را عاجز و زبون کرده از این که جز وجود او را نائل شوند و عقول را مانع شده از این که ذات و حقیقت او را تصور کنند؛از این جهت که از هر گونه شبه(مانند)و شکلی اباء و امتناع دارد.بلکه اوست که هرگز در ذات خود تفاوت و اختلاف پیدا نکرده(و اگر شبه و شکل داشت،ذاتش با آنها و بدون آنها تفاوت می کرد)و پاره پاره نشده به واسطه عروض تجزیه عددی در کمالش.از اشیاء جدایی گرفته،نه به طور اختلاف مکانی و از اشیاء متمکّن شده و بر آنها تسلط یافته نه به طور آمیزش و آنها را دانسته نه به واسطه آلتی که بدون آن علم میسر نشود.میان او و معلوم او علمی جز خودش نیست.(ذات خودش علم است به همه چیز) اگر گفته شود:"بود"،مرجعش این است که وجودش ازلی و غیرمسبوق است(نه به معنی زمان گذشته)و اگر گفته شود:هرگز زوال نداشته،منظور نفی عدم و نیستی از ذات او بوده(نه پیوستگی زمانی).پس ساحت او منزّه و بسی بلند است از سخن کسانی که غیر او را پرستیده و جز او خدای دیگری گرفته اند. در این جملات،سه مسئله فلسفی زیر توضیح داده می شود: اول:معرفت حق سبحانه،به واسطه تصور ذهنی نبوده و واقعیت خارجی او خودبه خود و بی واسطه،معلوم است. دوم:علم وی به اشیاء،به نفس وجود اشیاء است نه به صور ذهنیه آنها و نه به واسطه آلات و ادوات ادراک. سوم:اولیت و تقدم او بر اشیاء،تقدم زمانی نبوده و به معنی اطلاق و عدم محدودیت وجودی است. پایه مسئله اول،روی صرافت و وحدانیت محضه وجود حق گذاشته شده است؛زیرا وجود صرف و خالص،هیچ گونه تفاوت و اختلافی در ذات نخواهد داشت و چنین چیزی دیگر مرتبه ذهن و خارج و خاصیت این گونه و آن گونه نمی پذیرد و در این صورت وجود علمی غیر از وجود عینی نبوده و در وی موجود و معروف،یک حقیقت خواهد بود. پایه مسئله دوم روی لازم صرافت و اطلاق وجود گذاشته شده که احاطه تامّه به همه اشیاء

بوده باشد؛زیرا لازمه فرض مطلق با محدود این است که مطلق نسبت به محدود،احاطه تامه داشته و در داخل و خارج ذات وی حاضر بوده باشد و در این صورت،همه چیز پیش وی روشن بوده و مانع و حاجبی نخواهد داشت و هر چیز به نفس وجودش،معلوم وی خواهد بود،نه با توسط آلت و ابزار ادراک و حصول صورت علمیه. پایه مسئله سوم نیز روی اطلاق و صرافت وجود گذاشته شده؛زیرا هر مطلقی که با محدودی ملاحظه شود،از هر طرف و از جمله از جانب قبل،به محدود مفروض احاطه خواهد داشت.منزّه است خدای متعال از سخن آنها که او را نشناخته و مقارن زمان می دانند. شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۲۴.

چه زیبا حضرت امیر علیه السلام در روایت مذکور فرمودند:«فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد فهذا ما لایجوز علیه لأن ما لا ثانی له لایدخل فی باب الاعداد؛اما تری انه تعالی کفر من قال ثالث ثلاثه».

مرحوم علامه طباطبایی در این باب می فرماید:

ان ذات الواجب لذاته عین الوجود الذی لا ماهیه له و لا جزء عدمی فیه؛فهو صرف الوجود و صرف الشیء واحد بالوحده الحقّه التی لا تثّنی و لا تتکرّر اذ لاتتحقق کثره الا بتمیز آحادها باختصاص کل منها بمعنی لایوجد فی غیره و هو ینافی الصرافه.فکل ما فرضت له ثانیا عاد اولا فالواجب لذاته واحد لذاته کما انه موجود بذاته واجب لذاته و هو المطلوب و لعّل هو مراد الشیخ بقوله فی التعلیقات:«وجود الواجب عین هویّته فکونه موجودا عین کونه هو،فلایوجد وجود الواجب لذاته لغیره». (۱)

ترجمه:«ذات واجب تعالی عین وجودی است که نه ماهیت دارد و نه جزء عدمی.از اینجا دانسته می شود که او صرف هستی است و صرف شیء از وحدت حقه که تعدد و تکثر در آن راه ندارد برخوردار است.زیرا کثرت در صورتی در یک حقیقت واقع می شود که افراد آن حقیقت از یکدیگر متمایز باشند و تمایز افراد به آن است که هر یک واجد معنایی باشد که دیگری فاقد آن است و این با صرافت آن حقیقت ناسازگار است.بنابراین اگر حقیقتی صرف و محض باشد و هیچ نحوه خلیطی در آن راه نداشته باشد،هرچه به عنوان فرد دوم برای آن فرض شود به همان فرد نخست باز می گردد و درواقع همان خواهد بود.در نتیجه واجب بالذات ذاتا یکی است.همان گونه که ذاتا موجود است و ذاتا واجب می باشد و این همان نتیجه مطلوب ماست و شاید مقصود شیخ الرئیس در کتاب تعلیقات نیز همین باشد آنجا که می گوید:وجود واجب عین هویت و ذات اوست،نه آن که زائد بر ذاتش باشد و در نتیجه واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجودش داشته باشد.از این رو،موجود بودنش عین هویت خاص اوست و از این رو وجود واجب بالذات برای غیر او تحقّق نمی یابد تا آن غیر،شریک واجب در وجوب باشد».

۱- (۱) .سیدمحمدحسین طباطبایی،نهایه الحکمه،المرحله الثانیه عشر،الفصل الخامس.

در همین باب حکیم سبزواری می فرماید:

صرفَ الوجود کثرةٌ لم تعرضا لانه امّا التوّحد اقتضی (۱)

هیچ کثرتی صرف الوجود را عارض نمی گردد؛چرا که این حقیقت مرسل و بسیط،اقتضای یگانگی دارد.

ایشان در توضیح بیت مذکور می فرماید:«صرف الوجود مفعول مقدم و المراد به الوجود بشرط لا ای بشرط عدم النقائص الامکانیه و الحدود و الاعدام و هو حقیقه الوجود المرسل البسیط المحیط». (۲)

توضیح وجه دوم

دومین وجهی که واحد بر خداوند اطلاق نمی گردد،این است که حضرتش را از باب تشبیه،یکی از موجودات ماهوی عالم امکان به حساب آوریم:«و قول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس فهذا ما لایجوز علیه لانه تشبیهٌ و جلَّ ربّنا عن ذلک و تعالی».حال یا نوعی از انواع(طبق تقسیمات منطقی)یا جنسی از اجناس یا فصلی از فصول یا عرضی از اعراض یا جوهری از جواهر.زیرا خداوند،مافوق مقوله است و برای آن حضرت اصلاً ماهیت به معنای مایقال فی جواب ما هو نیست؛چون داشتن ماهیت به معنای محدود بودن است و خداوند واجب الوجود است.

شیخ الرئیس در این باب می فرماید:«واجب الوجود لایشارک شیئاً من الاشیاء فی ماهیه ذلک الشیء؛لانَّ کل ماهیه لما سواه مقتضیه لامکان الوجود و اما الوجود فلیس بماهیه لشیء ولاجزء من ماهیه شئ.اعنی الاشیاء التی لها ماهیه لایدخل الوجود فی مفهومها؛بل هو طارئ علیها.فواجب الوجود لایشارک شیئا من الاشیاء فی

۱- (۱) .شرح المنظومه،الجزء الاول،ص۴۴۵.

۲- (۲) .همان.

معنی جنسی و لا نوعی.فلایحتاج اذن الی ان ینفصل(واجب الوجود)عنها بمعنی فصلی او عرضی بل هو(واجب الوجود)منفصل بذاته) (۱)

ترجمه:واجب الوجود با هیچ چیزی در ماهیت آن چیز مشارک نیست.زیرا هر ماهیتی که برای ماسوای اوست مقتضی امکان وجود است و اما وجود نه عین ماهیت چیزی است و نه جزء ماهیت آن چیز.مقصودم این است که چیزهایی که دارای ماهیت اند وجود داخل در مفهوم آنها نیست،بلکه عارض آنهاست.بنابراین واجب الوجود با هیچ یک از اشیاء در معنای جنسی و نوعی مشارک نیست.از این رو نیاز ندارد که به معنای فصلی یا عرضی از آنها تمایز پیدا کند؛بلکه او به ذات خویش تمایز دارد.(پس ذات او حدّ ندارد چرا که جنس و فصل ندارد).

توضیح وجه سوم

«فقول القائل هو عز و جلَّ واحد یعنی لیس له فی الاشیاء شبهٌ کذلک ربُّنا».

«برای خداوند نه مثلی است و نه شبیهی.چرا که مکانت و منزلت رفیع حضرت حق،مثل بردار نیست».

خداوند در سوره توحید می فرماید: (وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ) . (۲)و برای او هیچ گاه شبیه و مانندی نیست».و در سوره شوری می فرماید: (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ) ۳ و هیچ چیز مانند او نیست.

«اَلشِبه»و«الشَبَه»به معنای مانند،مثل و شبیه و جمع آن اشباه است.

ص:۲۵۲

۱- (۱) .شیخ الرئیس،اشارات و التنبیهات،همراه با شرح خواجه طوسی و الجزء الثالث النمط الرابع،فصل ۲۴،ص۶۱.

۲- (۲) .توحید،آیه۴.

«تشابه الشیئان»:اَشبه کل منهما الآخر حتی التَبسا و فی التنزیل العزیز «إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَیْنا» (۱)

ابوهلال عسگری در تفاوت مثل و مثال می گوید:«مثل آن چیزی است که در تمام حقیقت،با اصل مشارک است و لذاست که نفی مِثل از خدا شده است: (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ) .ولی مثال در برخی از اعراض مشارک است و نه در تمام چیزها؛مثلاً انسانِ مُصَّور در تصویر و یا روی دیوار،مثالی است برای انسان طبیعی؛زیرا با انسان واقعی مشارک است در مقدار و جهت و دیگر چیزها و نه در تمام چیزها». (۲)

«المِثل به معنای الشبه و النظیر.تماثل الشیئان:تشابها.ماثَلَ الشئ:شابَهَه و یقال ماثل فلاناً بفلان:شبّهه به و لاتکون المماثله الّا بین المتّفقین.تقول:نحوه کنحوه و لونه کَلونهِ». (۳)

به فرموده امام علی علیه السلام:«کذب العادلون بک إِذ شَبَّهوکَ بِاَصنامهم». (۴)دروغ گفتند مشرکان که تو را با بت های خود همانند پنداشتند.

همچنین به فرموده ایشان:«ما وَحَّده مَن کَیفه و لا حقیقته اصابَ من مثَّله و لا عنی من شَبَّهه و لا صمده من اشارَ الِیه و توهَّمه». (۵)کسی که کیفیتی برای خدا قائل شد،یگانگی او را انکار کرده است و آن کس که همانندی برای او قرار داد،به حقیقت او نرسیده است.کسی که خدا را به چیزی تشبیه کرد،به مقصد نرسید و

۱- (۱) .ابراهیم انیس و دیگران،المعجم الوسیط.

۲- (۲) .ابوهلال عسکری،الفروق فی اللغه،ج۱،ترجمه تعلیق و تصحیح محمدعلوی مقدم-ابراهیم الدسوقی شتا،ص۱۳۹.

۳- (۳) .المعجم الوسیط.

۴- (۴) .نهج البلاغه،خطبه ۹۱.

۵- (۵) .همان،خطبه ۱۸۶.

آن کس که به او اشاره کند یا در وهم آورد خدا را بی نیاز ندانسته است.

حضرت علی علیه السلام همچنین در جایی دیگر می فرمایند:«لَم تَبلُغهُ العقول بتحدید فیکون مُشَبّها». (۱)عقل ها نمی توانند برای او حدّی تعیین نمایند تا همانندی داشته باشد.

نکات

۱.واژه کذب در روایت امام علیه السلام کذب تکوینی است؛یعنی نظام هستی چنین سخنی را پذیرا نیست و به معنای عدم مطابقت با حق است.

۲.بین کیفیت داشتن و شریک داشتن تناسب است.چون وجودی که مبرّای از مقولات ماهوی است،نه کیفیت دارد و نه شریک،بلکه واجب است و لاشریک.

۳.وجود حضرت حق مرسل و وحدت او حقه حقیقیه است.

۴.تشبیه خداوند به چیزی و همانندی برای حضرتش،عدم وصول به حقیقت و عقیده ای باطل و پوچ و انحراف از مسیر درست است؛در مقابل،اعتقاد به وحدانیت خداوند،اعتقاد حق و صراط مستقیم است.

۵.آن وقت همانندی فرض می شود که محدودیت و حدّ و مرز و نَفاد برای خداوند مطرح شود.تا جایگاهی برای شریک(معاذالله)در نظر گرفته شود و لکن با ابطال حدّ و مرز و نفاد برای خداوند،به خاطر وجوب وجودش،دیگر شریک و همانند برای حضرتش توّهم نمی شود.

۶.کارکرد عقل،تحدید اشیاء است و شیء بدون حد در عرصه فهم عقلی واقع نمی شود.این است که جناب صدرا در نظر نهایی ماهیت را قالب ذهنی

۱- (۱) .همان،خطبه ۱۵۵.

اشیاء می داند. (۱)از این رو حد و ماهیت لازمه اندیشه عقلی است و لو این که عقل،کلیات را درک می کند،اما کلیات همراه با حد ماهوی را.از این رو عقل از درک حاقّ وجود عاجز است.

احدیت خداوند

توضیح وجه چهارم

«و قول القائل انه عزّ و جلّ واحد بمعنی انه احدی المعنی یعنی به انه لاینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم کذلک ربّنا عز و جل».

این بخش از عبارت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره به احدیت خداوند است.یعنی واحدیت احدی به معنای بساطت و غیرقابل تجزیه بودن خداوند.

به فرموده مرحوم ملا عبدالله زنوزی:«ازجمله اقسام توحید،توحید به معنای احدیت است.یعنی تصدیق به این که حقیقت واجب الوجود بالذات،واحد من جمیع الجهات و بسیط من جمیع الحیثیات است». (۲)

مرحوم علامه طباطبایی نیز چنین می نویسد:

ان الواجب تعالی لا ماهیه له فلیس له حَدّ و اذ لا حَدّ له فلا اجزاء حدَّیهِ له من الجنس و الفصل و اذ لا جنس و لا فصل له فلا اجزاء خارجیه له من الماده و الصوره الخارجیتین؛لانّ الماده هی الجنس بشرط لا و الصوره هی الفصل بشرط لا...لا اجزاء حدیه له من الجنس و الفصل و لا خارجیه من الماده و الصوره الخارجیین و لاذهنیه عقلیه من الماده و الصوره العقلیتین. (۳)

ص:۲۵۵

۱- (۱) .الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه،ج۲،ص۲۳۶.

۲- (۲) .ملاعبداله مدرس زنوزی،انوار جلیه،تصحیح سید جلال الدین آشتیانی،ص۳۲۸.

۳- (۳) .نهایه الحکمه،المرحله الثانیه عشره الفصل الرابع.

مسئله صفات حق و عینیت آنها با ذات

هر صفت کمالی که در جهان هستی و در گروه ممکنات پیدا شود،محدود است و چنان که روشن شد،واقعیت و وجود هر محدودی از واقعیت و وجود حق سبحانه سرچشمه می گیرد و به وی منتهی می شود و بدیهی است که دادن،مستلزم داشتن است و فاقد شیء هرگز معطی شیء نخواهد بود.از این رو ذات حق را دارای همه صفات کمال باید دانست؛البته به نحوی که سزاوار ساحت کبریای وی می باشد.

صفات کمالیه حق سبحانه،عین ذات وی و هر صفتی نیز عین صفت دیگر می باشد.مثلا ذات حق سبحانه علمی است غیرمتناهی و این علم،قدرت و حیات غیرمتناهیه است.همچنین کثرت اسماء و صفات حق،فقط در مقام لفظ و تعبیر و از حیث مفهوم ذهنی است و گرنه در خارج،یک واقعیت مرسل و مطلق و غیرمتناهی است که هم علم است و هم قدرت و هم حیات و به همین قیاس... (۱)

نکته:شاید اشاره حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به«انه لاینقسم فی وجود»،اشاره به انقسامات خارجی داشته باشد؛یعنی ماده و صورت و اشاره به«لا عقل»اشاره به جنس و فصل و«لا وهم»اشاره به اجزاء مقداری؛زیرا شیئی که جنس و فصل عقلی نداشته باشد،ماده و صورت خارجی نیز نخواهد داشت.

مرحوم علامه در بیان اجزاء مقداری می فرماید:«انها اجزاء بالقوه لا بالفعل». (۲)

منظور از وجود اجزاء بالقوه برای موجودی این است که آن شیء بالفعل وجود واحد یکپارچه ای دارد و هیچ یک از اجزای آن،فعلیت و تشخص و مرز

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۵۶.

۲- (۲) .همان.

معینی نـدارد،ولی ذهناً تجزیه و تفکیک آنها از یکدیگر ممکن است.مثل اجزاء آن برای زمان یا نقطه برای خط یا سـطح برای حجم.و شایـد اشاره حضـرت به«لاینقسم فی الوجود»اشاره به وجود بحت و محض واجب دارد و دیگر ممکنات مرکب از زوج ترکیبی اند.

«فکل هویه یسلب عنها شیءُ فهی مرکبه». (۱)

مرحوم فیض کاشانی در تبیین عقلی این موضوع می فرماید:

انه عزّ و جـل لو کـان منقسـماً فی وجود او عَقـلَ او وَهـمَ لکان محتاجاً؛لان کل ذی جزء فانّما هو بجزئه یتقوّم و بتحقّقه یتحقّق و الیه یفتقر و ایضا لو کان ذا جزء لکان جزوه متقدماً علیه و اوّلا له،فیکون الجزء اولی بأن یکون الهاً منه سبحانه و من هنا یظهر انّ وجوده-عزّ و جـلّ-لیس معنی وراء ذاته زائـداً علیهـا بـل هو عین الوجود البحت الغیر المنقسم-لا وهماً و لا عقلًا و لا عیناً-و اذا کان کذلک کان واحداً و لا شـریک له و لا نظیر اذ لا تعدّد فی صـرف شیء وَ نِعمَ ما قیل (۲)«صرف الوجود-الذی لا اتمَّ منه-کل ما فرضتَه ثانیاً فاذا نَظَرَت فهو هو،اذ لامیز فی صرف شئ».فأذن:«شهد الله انه لا اله الا هو». (۳)و (۴)

بـه فرمـوده امـام علی علیـه السـلام:«اول الـدین معرفته و کمـال معرفتـه التصـدیق بـه و کمـال التصـدیق بـه توحیـده و کمـال توحیـده،الاخلاـص له و کمـال الاخلاـص له نفی الصـفات عنه؛لشـهاده کل صـفه انها غیرالموصوف و شـهاده کل موصوف انه غیرالصـفه.فمن وصف الله فقد قرنه و من قرنه ثنّاه و من ثنّاه فقد اجزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد اشار الیه و من اشار الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه»(نهج البلاغه و احتجاج طبرسی)

۱- (۱) .همان.

۲- (۲) .شیخ اشراق،مجموعه آثار،التلویحات،المورد الاول،التلویح الاول،ج۱،ص۳۵.

۳- (۳) .آل عمران،آیه۱۸.

۴- (۴) .انوار الحکمه،ص۳۱.

ترجمه:اول دین معرفت او(خدا)است و کمال معرفتش تصدیق به او است،و کمال تصدیق وی توحید اوست و کمال توحیدش اخلاص به اوست و کمال اخلاص به وی،نفی صفات از اوست.زیرا هر صفتی شهادت می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی شهادت می دهد که غیر از صفت می باشد.پس کسی که خدا را وصف کرد،او را قرین صفت کمالش قرار داده است و هرکس او را قرین قرار داد دوتایش کرده است و هرکس دوتایش کرد،تجزیه اش کرده و هرکس تجزیه اش کرد،او را نشناخته و مجهولش قرار داده است و هرکس او را نشناخته و مجهولش قرار داد،در وصف خود به وی اشاره کرده است و هر کس به وی اشاره کرد،محدودش گرفته است و هر کس محدودش گرفت او را به شماره عددی آورده است.

در این کلام به بیان مراتب معرفت پراخته و توضیح داده شده که معرفت خدای تعالی پنج مرتبه متفاوت دارد که هر کدام بالای دیگری قرار گرفته و بالاترینِ همه،مرتبه نفی صفات است.محصل سخن این که اول دین این است که انسان خدایی را اثبات کرده و مورد اعتقاد قرار دهد.چنین کسی خدا را به خدایی شناخته و به آن معرفت پیدا کرده است.معرفت فی نفسه،مختلف و متفاوت می باشد و کمال آن این است که آثاری بر آن مترّتب شده و و کشف از تحقق وی نماید.

پس معرفت خدا به خدایی،وقتی کامل می شود که انسان نسبت به وی در مقام خضوع برآمده و داخلاًـ و خارجاً برای او کرنش کند و این تصدیق عملی وقتی کامل خواهد شد که خدا را در خدایی خود یگانه قرار دهد وگر نه تعدّد و اشتراک پیدا کرده و تصدیق مزبور،به حسب تعدّد خدایان مفروض تبعضّ پیدا خواهد کرد.توحید وقتی کامل خواهد شد که او را در یگانگی خود خالص قرار دهیم؛به نحوه ای که هیچ گونه شائبه کثرت و عارضه ترکّب و تعدّد روا نداشته

ص:۲۵۸

باشیم وگرنه خدایی که مبدأ هر آفرینش و رفع کننده هر نیاز و حاجتی فرض شده،خود نیازمند و محتاج به اجزای مفروضه خود خواهد بود و اخلاص توحید وقتی کامل خواهد شد که صفاتی جز ذات در وی اثبات نکنیم؛زیرا هر یک از صفت یا موصوف بی تردید دلالت بر مغایرت با دیگری دارد و لازم این مغایرت،ترکّب و تعدّد می باشد.

جمله«فمن وصف الله فقد قرنه»تا آخرکلام،بیان محذورِ مغایرت موصوف و صفت است و محصلش این که وصف کردن او با صفتی نزدیک قرار دادن صفت است به ذات یا به عکس و لازم نزدیکی،دو تایی انداختن و لازم دو تایی انداختن،تجزیه و پاره پاره نمودن اوست و لازم تجزیه کردن وی،جهالت و گم کردن اوست(یعنی موصوف غیر از مقصود است)و لازم جهالت و گم کردن این است که وصف از کنار به وی اشاره شود و لازم این اشاره مبنی بر جدایی و انقطاع،محدود قرار دادن او و لازم محدود قرار دادنش،معدود قرار دادن و به شماره در آوردن اوست و البته خدایی که امکان شماره در حقّش بیاید،منحصر بودنش به یک عدد از یک علت بیرون از خودش باید تأمین شود و چیزی که معلول و نیازمند دیگری شود،خدایی را نسزد. (۱)

ص:۲۵۹

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن)،ص۱۱۹.

سؤالات درس

۱.اقسام چهارگانه واحدیت خداوند را توضیح دهید.

۲.کدام یک از اقسام چهارگانه برخدا روا نیست و کدام یک رواست؟

۳.وحدت حقه حقیقیه را توضیح دهید.

۴.احدیت خداوند را توضیح دهید.

۱۳–حدوث و قدم

حدوث عالَم

فردی از حضرت امام رضا علیه السلام سؤال کرد:ای فرزند رسول خدا،دلیل حدوث عالم چیست؟

حضرت فرمود:سابقه وجودی خودت.دلیل حدوث عالم خود تو هستی که پیش از این نبودی ولی اکنون هستی و می دانی که تو،خودت را به وجود نیاورده ای و کسی مانند تو نیز تو را به وجود نیاورده است.

«دخل علیه الرجل فقال له:یابن رسول الله ما الدلیل علی حدوث العالم؟فقال علیه السلام:انکم لم تکن ثم کنت و قدعلمت انک لم تکّون نفسک و لا کونّک من هو مثلک» (۱)

توضیح:مقدمه اول:إنکم لم تکن ثم کُنتَ.

این دو قضیه جزو قضایایی است که اولی بدیهی است و دومی قریب به بداهت.یکی هستی ما،دوم سابقه نیستی ما.موجودی که از هستی برخوردار می باشد،هست و هستی در مقابل نیستی است.از این رو به مفاد اصل هو هویت،ثبوت یک شیء برای آن ضروری است.ممکن نیست که کسی بگوید من نیستم!

ص:۲۶۱

۱- (۱) .ابو منصور الطبرسی،الاحتجاج،تحقیق ابراهیم البهادری و محمدهادی به،ص۳۵۳.

چرا که سر از اجتماع نقیضین در می آورد و محال است.چون کلمه من اشاره به ثبوت و هستی است و کلمه نیستم انکار ثبوت و هستی و جمع آن دو نشاید و در صورتی که اجتماع نقیضـین محال نباشد،یک شیء در حالی که برای خود ضرورت دارد،از خود سلب می گردد.

به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی:«فان ضـروره ثبوت الشـیء لنفسه بمعنی عـدم الانفکاک حال الوجود من دون ان یکون الـذات عله لنفسه». (۱)

ضروری بودن ثبوت شـیء برای خودش،بـدین معنـاست که شـیء در حـال وجودش از خودش منفک نمی شود،بـدون آن که ذات شئ،علت برای خودش باشد.

امـا سابقه نیستی ما-حال که روشن شـد شـیء در حال وجودش از خودش منفک نمی شود-دو فرض برای آن متصور است:یا وجود ما برخاسته از ذات ماست،یعنی وجود عین ذات ماست و یا این که چنین نیست.

در صورت اول،شـیء،واجب الوجود و ازلی و ابدی است و در صورت دوم شـیء ممکن است و در اصل پیدایش،نیاز به علت دارد و این امری روشن و آشـکار است که مقـدار سن و عمر ما نشان دهنده سابقه نیستی ماست.به عبارت دیگر ما یا واجبیم یا ممکن.واجب نیستیم به علت ضـعف و و زوال و حرکت و احتیاج و هزاران وجه نقص دیگر.پس ممکن هستیم.در این صورت باز دو وجه مطرح می شود:یا ممکن قـدیم زمانی است و حادث ذاتی یا حادث زمانی است و حادث ذاتی.قـدیم زمانی ممکنی است که ذاتـاً و فعلاً مجرد است و همان عقول فلسـفی نامیـده می شود.در حالی که ما برای کارهای روزمره از ابزارهای مادی بهره می گیریم.

از این رو ما جزء موجودات ممکنی هستیم که از سابقه حدوث زمانی

۱- (۱) .نهایه الحکمه،الرحله الرابعه الفصل الثالث.

برخوردارند.بنابراین زمانی بوده است که ما نبوده ایم.

مقدمه دوم:«و قدعلمت انّک لم تُکَوِّن نفسک»

این که شیء به وجود آورنده خودش باشد،از جمله محالات عقلی است.چون دور لازم می آید و دور مستلزم اجتماع نقیضین و محال است.چرا که شیء در مقام ایجاد،علت است و علت باید مقدّم بر معلول و برخوردار از وجود باشد.پس علت هم از وجود برخوردار است و هم مقدم بر معلول است.(البته در اینجا تقدم زمانی منظور نیست)

از سوی دیگر،همان شیء در مقام اخذ وجود،معلول است و معلول باید مؤخّر از علت باشد و جمع بین تقدّم و تأخّر وجودی در شیء واحد محال است.علاوه بر این که علت چون مُفیض وجود است واجد است و معلول چون مستفیض وجود است،فاقد است و جمع بین واجد و فاقد(وجدان و فقدان)در شیء واحد محال است.

شرافت وجودی علت نسبت به معلول

مقدمه سوم:«و لاکَوّنَک من هو مِثلُک»

طبق مبانی عقلی و فلسفی،علتی که می خواهد شیئی را به وجود بیاورد و به آن وجود افاضه کند باید از حیث وجود،اشدّ و اشرف از آن شیء باشد.«اما انَه اقوی وجوداً و اشَدَّ فَلانَّ الفعل و هو معلوله رابطٌ بالنسبه الیه قائم الهویه به و هو المستقل الذی یقوّمه و یحیط به و لانعنی بأشدّیه الوجود الّا ذلک و قد عدَّ صدر المتألهین رحمه الله المسئله بدیهیه اذ قال:البداهه حاکمه بأنّ العلّه المؤثره هی اقوی لذاتها من معلولها فیما یقع به العلّیه». (۱)

۱- (۱) .نهایه الحکمه،المرحله الثامنه،الفصل التاسع.

دلیل قوی تر بودن وجود فاعل تام آن است که فعل،معلول فاعل است و نسبت به آن رابط بوده و هویتش قائم و وابسته به آن است و فاعل همان وجود مستقلی است که به فعل قوام می بخشد و بر آن احاطه وجودی دارد و مقصود ما از شدیدتر بودن وجود،چیزی جز این نیست که وجودی محیط بر وجود دیگر و قوام دهنده به آن باشد.صدرالمتألهین رحمه الله مسئله یادشده را بدیهی دانسته و می فرماید:بداهت عقل حکم می کند به آن که علت مؤثر در همان جهت علیت(مقصود از جهت علیت همان وجوددهی است؛چرا که علیت در وجود است.یعنی وجود علت،وجود معلول را افاضه می کند)،قوی تر از معلول خویش است؛از این رو شیئی که مثل ماست نمی تواند نقشی فاعلی در آفرینش ما داشته باشد.

مقدمه چهارم:در این مقدمه تشبیه کل به جزء و سرایت حکم جزء به کل صورت گرفته است.

تمامی عالم امکان مجموعه ای است متشکل از اجزاء که یک جزء آن ما انسان ها هستیم.البته این منافات با بساطت برخی از اجزاء ندارد.عالم امکان متشکل از اجزائی است که برخی بسیط و برخی مرکب اند.با مقدمات سابق روشن شد که ما انسان ها حادثیم و زمانی بوده است که ما نبوده ایم.از طرفی همواره باید بین اجزاء و کل هماهنگی برقرار باشد.در غیر این صورت،جزء نمی تواند نقش جزئیت برای آن کل ایفا کند.از این رو کل همچون اجزاء از سابقه عدم برخوردار بوده و حادث است.«حکم الامثال فی ما یجوز و ما لایجوز واحد»

نکته:در صورتی که مقصود سائل از حدوث،حدوث زمانی باشد،عالم در این روایت به عالم خلق اشاره دارد که از حرکت و دگرگونی برخوردار است و انسان نیز جزء این عالم است و در صورتی که مقصود سائل از حدوث،حدوث

ذاتی باشد،عالم در این روایت اشاره به همه عالم امکان است؛چون غیر از واجب الوجود که قدیم است به قدم ذات،سراسر عالم امکان حادث است به حدوث ذاتی(چه عالم خلق و چه عالم ابداع).در نتیجه متناسب با فرمایش امام علیه السلام«انکم لم تکن ثم کنت»،اگر بحث حدوث زمانی باشد سابقه نیستی ما در زمان قبل از وجود ماست و در صورتی که بحث حدوث ذاتی باشد،فرمایش امام رضا علیه السلام،اشاره به سابقه نیستی ذاتی ماست در ارتباط با سابقه وجوب ذاتی حضرت حق و سبق وجوب بر امکان.

حادث و قدیم

در کتاب توحید صدوق،امام رضا علیه السلام در ضمن مناظره و محاوره ای پیرامون اراده خداوند و حدوث یا قدم آن بعد از بیان این که اگر اراده حادث باشد،احکامی خاص دارد و اگر قدیم باشد احکامی دیگر دارد،به سلیمان مروزی که متکلمی خراسانی است می فرماید:«یکی از این دو را انتخاب کن(فان الشیء اذا لم یکن ازلیاً کان محدثاً و اذا لم یکن محدثاً کان ازلیاً)». (۱)اگر ازلی نباشد حادث است و اگر حادث نباشد ازلی است.

امام علیه السلام در ادامه گفتار نیز می فرماید:«الا تعلم ان ما لم یزل لایکون مفعولاً و حدیثاً و قدیماً فی حاله واحده». (۲)به این معنا که هیچ چیزی در حال واحد،حدیث و قدیم نمی تواند باشد.حادث،مسبوق به عدم و قدیم غیرمسبوق به عدم است و جمع بین این دو جمع نقیضین است.

ص:۲۶۵

۱- (۱) .شیخ صدوق،توحید،ص ۴۴۵.

۲- (۲) .همان،ص ۴۵۰.

همچنین در روایتی که امام صادق علیه السلام آن را از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل فرموده است،آن حضرت احتجاجی را از حضرت رسول مکرم اسلام صلّی الله علیه و آله در مواجهه با پیروان برخی از ادیان بیان می کند.در بخشی از این روایت،حضرت خاتم المرسلین صلّی الله علیه و آله می فرماید:«لِاَنَّ القَدیم محالٌ ان ینقلب فیصیر محدثاً و لان المحدث ایضاً محالٌ ان یصیر قدیماً». (۱)

توضیح این که قدیم به موجودی اطلاق می گردد که سابقه عدم نداشته باشد؛حال یا عدم ذاتی یا عدم زمانی و حادث به موجودی اطلاق می گردد که مسبوق به عدم باشد،حال یا ذاتی یا زمانی.محال است که موجودی در عین حال که سابقه عدم ندارد سابقه عدم داشته باشد.زیرا این امر منجر به اجتماع نقیضین می گردد.

فالموجود ینقسم الی قدیم و حادث و القدیم ما لیس بمسبوق الوجود بالعدم و الحادث ما کان مسبوق الوجود بالعدم.الحدوث الزمانی کون الشیء مسبوق الوجود بعدم زمانی و هو حصول الشیء بعد ان لم یکن بعدیه لاتجامع القبلیه و لایکون العدم زمانیاً الا اذا کان ما یقابله من الوجود زمانیاً...الحدوث الذاتی کون وجود الشیء مسبوقاً بالعدم،المتقّرر فی مرتبه ذاته و القدم الذاتی خلافه (۲)

«موجود تقسیم می شود به حادث و قدیم.قدیم عبارت است از آنچه وجودش مسبوق به عدم آن نیست و حادث عبارت است از آنچه وجودش مسبوق به عدم آن است».

حدوث زمانی و ذاتی

در یک تقسیم بندی،موجودات حادث و قدیم به زمانی و ذاتی تقسیم می شوند.

۱- (۱) .الاحتجاج،ج۱،ص ۲۷.

۲- (۲) .نهایه الحکمه،الجزء الثانی،المرحله العاشره،الفصل ۵،۴ و ۶.

حدوث زمانی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن،یعنی حصول و پیدایش شیء پس از معدوم بودن آن شیء،به گونه ای که عدم سابق با وجود لاحق هرگز قابل جمع نیست.

حدوث ذاتی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرر دارد و قدم ذاتی مسبوق نبودن وجود شیء به چنین عدمی است.

«قالوا:ان کل ذی ماهیه فإنه حادث ذاتاً و احتجّوا علیه بان کل ممکن فانه یستحق العدم لذاته و یستحق الوجود من غیره و ما بالذات اقدم ممّا بالغیر فهو مسبوق الوجود بالعدم لذاته». (۱)

فلاسفه مدعی هستند که هر شیء دارای ماهیت ذاتاً حادث است و برای اثبات این مدعا چنین استدلال کرده اند که هر شیء ماهیت داری ممکن است و هر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد و استحقاق وجودش از جانب غیر است.بنابراین عدم ذاتاً برای هر ماهیتی ثابت است ولی وجود به واسطه غیر برای آن ثابت می شود و از طرفی آنچه بالذات برای شیء ثابت است،مقدم بر چیزی است که بالغیر برای آن ثابت می باشد.نتیجه این که وجود هر ممکنی ذاتاً مسبوق به عدم آن است و تأخر ذاتی نسبت به آن دارد.بنابراین هر ممکنی حادث است ذاتا هرچند برخی ممکنات قدیم زمانی باشند.(مثل مجردات تام)

نکته:این که قبلا گفته شد«به گونه ای که عدم سابق با وجود لاحق هرگز قابل جمع نمی باشد»،به این معناست:عدم سابق که در حدوث معتبر است بر دو قسم است:

۱.عدم مجامع

۱- (۱) .همان،المرحله العاشره،الفصل السادس.

۲.عدم غیر مجامع

عدم مجامع آن عدمی است که با وجود لاحق جمع می شود.مانند عدم ذاتی.عدم ذاتی شیء با وجود آن شیء جمع می شود؛یعنی شیء در همان حال که موجود است ذاتاً معدوم می باشد و عدم ذاتی خود را همراه دارد.اما عدم غیرمجامع(مقابل)،آن عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی گردد و عدم زمانی از این قبیل است.یعنی عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی گردد.بلکه هرکدام بر زمان خاصی منطبق می گردند. (۱)

نکته:اشاره حضرت امام رضا علیه السلام در روایتی که گذشت به این مسئله،بسیار حائز اهمیت است.«الا تعلم ان ما لم یزل لایکون مفعولاً و حدیثاً و قدیماً فی حاله واحده». (۲)

به این معنا که هیچ چیز در حال واحد حادث و قدیم نمی تواند باشد؛چه زمانی و چه ذاتی؛یعنی نمی شود موجودی هم حادث زمانی باشد و هم قدیم زمانی یا هم حادث ذاتی باشد و هم قدیم ذاتی.

از کلام امام پنجم علیه السلام است:«ان الله عز و جل کان و لا شیء غیره،نوراً لاظلام فیه و صادقا لاکذب فیه و عالماً لاجهل فیه و حیاً لاموت فیه و کذلک هو الیوم و کذلک لایزال أبداً»(محاسن برقی)«خداوند عزوجّل بود در حالی که چیزی جز او نبوده؛نوری که ظلمتی نداشت و راست گویی که دروغی نداشت و دانایی که هرگز جهل نداشت و زنده ای که هیچ گونه مرگی در وی نبود و امروز نیز همچنان می باشد و برای همیشه همچنان خواهد بود».

۱- (۱) .علی شیروانی،ترجمه و شرح نهایه الحکمه،ص۳۴۵.

۲- (۲) .شیخ صدوق،توحید،ص ۴۵۰.

مراد،بیان این است که ازلیت حق سبحانه نه به معنی تقدم زمانی است؛بلکه به معنی اطلاق وجودی است که لازم آن احاطه وجودی وی به همه اشیاء می باشد.بنابراین ازلیت و ابدیت و معیت حق نسبت به اشیاء،به یک معنی برمی گردد و آن احاطه اطلاقی وجود اوست به وجود همه اشیاء.در نتیجه آفریدن اشیاء پس از آن که آفریده نشده بودند و بقای او بعد از فنای اشیاء،موجب تغیر حال در وی نخواهد بود.اما درباره تقدم زمانی وجود حق سبحانه،به هیچ وجه به زمان انطباق پیدا نمی کند و هرگز زمان با وی و با فعل وی نمی تواند همراه شود. (۱)

۱- (۱) .شیعه(مجموعه مذاکرات)،ص۱۴۱ و ۱۴۲.

سؤالات درس

۱.حدوث عالم را طبق فرمایش امام رضا علیه السلام توضیح دهید.

۲.شرافت وجودی علت نسبت به معلول را توضیح دهید.

۳.حدوث زمانی و ذاتی را توضیح دهید.

ص:۲۷۰

کتاب نامه

قرآن کریم.

الرضی،الشریف،.نهج البلاغه،دکتر صبحی الصالح،دارالهجره،قم،۱۴۰۷ ه.ق

نهج البلاغه،ترجمه محمد دشتی،مؤسسه انتشارات مشهور،قم،۱۳۸۰.

۱.ابن تیمیه،مجموعه الفتاوی،محقق:عامر الجزار-انوار الباز،دارالوفا،الطبعه الثالثه،۱۴۲۶ق.

۲.ابن سینا،الشفاء،قاهره،۱۹۷۰م.

۳.ابن سینا،الشفاء،مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی،قم،۱۴۰۴ق.

۴.ابن سینا،النجاه،انتشارات دانشگاه تهران،تهران،۱۳۶۴.

۵.ابن سینا،النفس من الکتاب الشفاء،تحقیق حسن حسن زاده آملی،مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی،۱۴۱۷ق.

۶.ابن سینا،رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها،قاهره،۱۹۴۳م.

۷.ابن سینا،معراج نامه،به کوشش نجیب مایل هروی،بنیاد آستان قدس رضوی،۱۳۶۶.

۸.ابن منظور،لسان العرب،نشر دارصادر،بیروت،۱۴۱۰ق.

۹.ابن ابی الحدید،شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید،تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم،دار احیاء التراث العربی،بیروت،۱۳۸۷ق.

۱۰.ابن ابی جمهور،عوالی اللآلی،تحقیق مجتبی العراقی،مطبعه سیدالشهداء علیه السلام،قم،۱۴۰۳ق.

۱۱.ابن بابویه(شیخ صدوق)،محمدبن علی،التوحید،ترجمه:علی اکبر میرزایی،انتشارات علویون،۱۳۸۸.

۱۲.ابن بابویه(شیخ صدوق)،محمدبن علی،التوحید،تصحیح علی اکبر غفاری،مکتبه الصدوق،تهران،۱۳۹۱ق.

۱۳.ابن تیمیه،التأسیس فی رد اساس التقدیس،محقق:موسی بن سلیمان الدویش،مکتبه العلوم و الحکم،۱۴۲۲ق.

۱۴.ابن تیمیه،بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه،مجمع الملک فهد،المدینه المنوره،۱۴۲۶ق.

۱۵.ابن سینا،الاشارات و التنبیهات،مع الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی،دفتر نشرالکتاب،تهران،۱۴۰۳ق.

۱۶.ابن سینا،الاشارات و التنبیهات،مع الشرح للمحقق نصیرالدین طوسی،نشرالبلاغه،قم،۱۳۷۵.

۱۷.ابن سینا،حدود یا تعریفات،ترجمه و تعلیقات محمدمهدی فولادوند،انتشارات سروش،تهران،۱۳۶۶.

۱۸.ابن سینا،رسائل،انتشارات بیدار،قم.

۱۹.ابوزهره،محمد،تاریخ مذاهب اسلامی،ترجمه:علیرضا ایمانی،مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب،۱۳۸۴.

۲۰.احمد بن فارس،معجم المقاییس اللغه،تحقیق عبدالسلام محمد هارون،مطبعه المصطفی و اولاده،مصر،۱۳۸۹ق.

۲۱.اسلامی،سیدحسن،رؤیای خلوص:بازخوانی مکتب تفکیک،بوستان کتاب،قم،۱۳۸۷.

۲۲.اصفهانی،راغب،مفردات الفاظ القرآن،تحقیق صفوان عرفان داوری،دارالقلم،دمشق،۱۴۱۲ق.

۲۳.اصفهانی،میرزا مهدی،مصباح الهدی،افست،۱۴۰۵.

۲۴.اصفهانی،میرزامهدی و نجفی یزدی،سیدمحمدباقر،ابواب الهدی،۱۳۶۳.

۲۵.اصفهانی،میرزامهدی،اعجاز القرآن،مرکز اسناد آستان قدس رضوی،شماره ۱۲۴۱۲.

۲۶.اصفهانی،میرزا مهدی و نجفی یزدی،سیدمحمدباقر،مصباح الهدی،۱۳۶۳.

۲۷.امین،سید محسن،کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب،انصاریان،قم،۱۳۷۸.

۲۸.انیس،ابراهیم(و همکاران)المعجم الوسیط،دفتر نشر فرهنگ اسلامی،۱۳۷۸.

۲۹.آشتیانی،سیدجلال الدین،شرح مقدمه قیصری،مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،۱۳۷۰.

۳۰.آل سید غفور،سید محسن،جایگاه سیاسی عالم دینی در دو مکتب اخباری و اصولی،بوستان کتاب،قم،۱۳۸۴.

۳۱.آمدی،عبدالواحد،غررالحکم و دررالکلم،دفتر تبلیغات اسلامی،قم،۱۳۶۶.

۳۲.آملی،سیدحیدر،جامع الاسرار،تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی،انتشارات علمی و فرهنگی،۱۳۶۸.

۳۳.بحرانی،کمال الدین میثم،شرح نهج البلاغه ابن میثم،دارالعالم الاسلامی و دارالآثار للنشر،بیروت،۱۴۰۱ق.

۳۴.برنجکار،رضا،آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی،موسسه فرهنگی طه،قم،۱۳۷۸.

۳۵.بسطامی،فروغی،دیوان فروغی بسطامی،به کوشش منصور مشفق،انتشارات صفی علیشاه.

۳۶.التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام،تحقیق و نشر مؤسسه الامام المهدی علیه السلام،قم،۱۴۰۹ق.

۳۷.تهرانی،میرزا جواد،فلسفه بشری و اسلامی،بنیاد بعثت،تهران.

۳۸.تهرانی،میرزا جواد،میزان المطالب،موسسه در راه حق،قم،۱۳۷۴.

۳۹.جوادی آملی،عبدالله،آوای توحید(شرح نامه امام خمینی رحمه الله به گورباچف)،مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله،۱۳۷۲.

۴۰.جوادی آملی،عبدالله،پیرامون وحی و رهبری،انتشارات الزهراء علیها السلام،۱۳۶۸.

۴۱.جوادی آملی،عبدالله،تبیین براهین اثبات وجود خدا،مرکز نشر اسراء،۱۳۷۸.

۴۲.جوادی آملی،عبدالله،تحریر تمهید القواعد،انتشارات الزهرا علیها السلام،تهران،۱۳۷۲.

۴۳.جوادی آملی،عبدالله،تفسیر انسان به انسان،مرکز نشر اسراء،۱۳۸۶.

۴۴.جوادی آملی،عبدالله،تفسیر موضوعی قرآن کریم،مرکز نشر اسراء،۱۳۸۲.

۴۵.جوادی آملی،عبدالله،حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه،دفتر انتشارات اسلامی،قم،۱۳۶۲.

۴۶.جوادی آملی،عبدالله،حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه،مرکز نشر اسرا،۱۳۷۹.

۴۷.جوادی آملی،عبدالله،ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد،انتشارات الزهرا علیها السلام،تهران،۱۳۷۲.

۴۸.جوادی آملی،عبدالله،دین شناسی،مرکز نشر اسراء،۱۳۸۱.

۴۹.جوادی آملی،عبدالله،رحیق مختوم(شرح حکمت متعالیه)،مرکز نشر اسراء،۱۳۸۲.

۵۰.جوادی آملی،عبدالله،شکوفائی عقل در پرتو نهضت حسینی،مرکز نشر اسراء،۱۳۸۱.

۵۱.جوادی آملی،عبدالله،مراحل اخلاق در قرآن(تفسیر موضوعی قرآن کریم)،مرکز نشر اسراء،۱۳۸۲.

۵۲.جوادی آملی،عبدالله،منزلت عقل در هندسه معرفت دینی،مرکز نشر اسراء،قم،۱۳۸۶.

۵۳.الجوزی،ابن قیم،مفتاح دارالسعاده و منشور ولایه العلم و الاراده،قاهره،۱۳۵۸ق.

۵۴.الجوهری،اسماعیل،الصحاح،تحقیق احمد عبدالغفور عَطّار،دارالعلم،بیروت،۱۹۹۰م.

۵۵.حائری یزدی،مهدی،علم کلّی،مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،تهران،۱۳۸۴.

۵۶.حائری یزدی،مهدی،کاوش های عقل عملی،موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،تهران،۱۳۸۴.

۵۷.الحرّانی،ابومحمد الحسن بن علی،تحف العقول،تحقیق علی اکبر غفاری،موسسه النشر الاسلامی،قم،۱۴۰۴ق.

۵۸.الحرّانی،ابو محمد الحسن بن علی،تحف العقول،ترجمه فارسی،تصحیح علی اکبر غفاری،کتابفروشی اسلامیه،۱۴۰۰ق

۵۹.حسینی طهرانی،سیدمحمدحسین،مهر تابان،انتشارات باقرالعلوم علیه السلام.

۶۰.حسینی قزوینی،سید محمد،وهابیت از منظر عقل و شرع،انتشارات تحسین،۱۳۸۷.

۶۱.حکیمی،محمدرضا،مکتب تفکیک،دفتر نشر فرهنگ اسلامی،تهران،۱۳۷۵.

۶۲.حلبی،شیخ محمود،تقریرات درس میرزامهدی اصفهانی،نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی،شماره ۱۲۴۵۵.

۶۳.الحنفی،دکتر عبدالمنعم،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفه،مکتبه المدلولی،القاهره،۱۴۲۰ق.

۶۴.خرمشاهی،بهاءالدین،دانشنامه قرآن،انتشارات دوستان و ناهید،تهران،۱۳۷۷.

۶۵.خوانساری،محمد،فرهنگ اصطلاحات منطقی،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،۱۳۵۶.

۶۶.ربانی گلپایگانی،علی،فرق و مذاهب کلامی،مرکز جهانی علوم اسلامی،قم،۱۳۷۷.

۶۷.ری شهری،محمد محمدی،میزان الحکمه،مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی،۱۳۶۲.

۶۸.ژیلسون،اتین،عقل و وحی در قرون وسطی،ترجمه:شهرام پازوکی،انتشارات گروس،تهران،۱۳۷۸.

۶۹.ژیلسون،اتین،مبانی فلسفه مسیحیت،ترجمه:محمد محمدرضایی و سیدمحمود موسوی،مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،۱۳۷۵.

۷۰.سبحانی،جعفر،بحوث فی الملل و النحل،مؤسسه الامام الصادق علیه السلام،قم،۱۴۲۳ق.

۷۱.سبزواری،ملاهادی،شرح المنظومه،تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر،انتشارات بیدار،قم،۱۳۸۶.

۷۲.سجادی،سیدجعفر،فرهنگ علوم فلسفی و کلامی،انتشارات امیرکبیر،تهران،۱۳۷۵.

۷۳.سهروردی،شیخ شهاب الدین،مجموعه مصنفات،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،تهران، ۱۳۸۰.

۷۴.شبستری،محمود، گلشن راز،شیخ انتشارات کتابخانه احمدی،شیراز،۱۳۳۳.

۷۵.شمس الدین،ابراهیم،مقدمه شرح المقاصد التفتازانی،دارالکتب،بیروت،۱۴۲۲ق.

۷۶.شهابی،محمود،رهبر خرد،کتابفروشی خیام،۱۳۶۴.

۷۷.الشهرستانی،محمد بن عبدالکریم ابی بکر،الملل و النحل،تحقیق محمد سید گیلانی،دارالمعرفه،بیروت،۱۴۲۱.

۷۸.شیخ صدوق،علل الشرایع،نشر داوری،قم،چاپ اول.

۷۹.شیخ صدوق،امالی الصدوق،تحقیق و نشر مؤسسه البعثه،قم،۱۴۰۷ق.

۸۰.شیرازی،صدرالدین محمد،الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه،دار احیاء التراث العربی،بیروت،۱۹۸۱.

۸۱.صحیفه سجادیه،ترجمه و شرح علامه میرزا ابوالحسن شعرانی،انتشارات اسلامیه،تهران،۱۳۷۹.

۸۲.صدر حاج سیدجوادی،احمد و کامران فانی و بهاءالدین خرمشاهی،دائره المعارف تشیع،نشر شهید سعید محبّی،تهران، ۱۳۸۸.

۸۳.

صدرالمتألهین شیرازی،مفاتیح الغیب،ترجمه و تعلیق محمد خواجوی،انتشارات مولی،تهران،۱۳۶۳.

۸۴.طباطبائی،سیدمحمدحسین،المیزان،دفتر نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،۱۳۷۴.

۸۵.طباطبائی،سیدمحمدحسین،المیزان،مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،بیروت،۱۴۲۲ق.

۸۶.طباطبائی،سیدمحمدحسین،المیزان،نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی،۱۳۶۷.

۸۷.طباطبائی،سیدمحمدحسین،بدایه الحکمه،تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری،مؤسسه النشر الاسلامی،۱۴۲۳ق.

۸۸.طباطبائی،سیدمحمدحسین،بررسی های اسلامی،به کوشش سیدهادی خسروشاهی،انتشارات هجرت،قم.

۸۹.طباطبایی،سیدمحمدحسین،برهان،ترجمه و تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری،مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،قم، ۱۳۷۱.

۹۰.طباطبائی،سیدمحمدحسین،شیعه(مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن،به کوشش سیدهادی خسروشاهی،بوستان کتاب،۱۳۸۷.

۹۱.طباطبائی،سیدمحمدحسین،شیعه(مذاکرات و مکاتبات پروفسور هانری کربن با مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی،مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،تهران،۱۳۸۵.

۹۲.طباطبائی،سیدمحمدحسین،شیعه در اسلام،انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،قم،۱۳۶۲.

۹۳.طباطبایی،سیدمحمدحسین،شیعه در اسلام،دارالکتب الاسلامیه،تهران،۱۳۸۴.

۹۴.طباطبایی،سیدمحمدحسین،علی و فلسفه الهی،مترجم:سیدابراهیم سید علوی،دفتر انتشارات اسلامی،۱۳۸۸.

۹۵.طباطبائی،سیدمحمدحسین،نهایه الحکمه،انتشارات زهرا سلام الله علیها،تهران،۱۳۶۳.

۹۶.طباطبائی،سیدمحمدحسین،نهایه الحکمه،ترجمه و شرح علی شیروانی،مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.

۹۷.طباطبائی،سیدمحمدحسین،نهایه الحکمه،مؤسسه النشر الاسلامی،قم،۱۴۲۸ ق.

۹۸.الطبرسی،ابومنصور،الاحتجاج،تحقیق ابراهیم البهادری و محمدهادی به،دارالاسوه،تهران،۱۴۱۳ق.

۹۹.الطریحی،فخرالدین،مجمع البحرین،تحقیق السید احمد الحسینی،مکتبه نشر الثقافه الاسلامیه،طهران،۱۴۰۸ق.

۱۰۰.طوسی،خواجه نصیرالدین،کشف المراد(شرح تجرید الاعتقاد)،ترجمه و شرح فارسی ابوالحسن شعرانی،کتاب فروشی اسلامیه.

۱۰۱.عسکری،ابوهلال،فروق اللغه،ترجمه و تعلیق و تصحیح محمد علوی مقدم و ابراهیم الدسوقی شتا آستان قدس رضوی، ۱۳۶۳.

۱۰۲.عُضمیه،دکتر صالح،معناشناسی واژگان قرآن،ترجمه:دکتر سیدحسین سیدی،انتشارات آستان قدس رضوی،۱۳۸۶.

۱۰۳.فارابی،ابونصر،التعلیقات،تحقیق دکترجعفر آل یاسین،انتشارات حکمت،تهران،۱۴۱۲ق.

۱۰۴.فارابی،ابونصر،التنبیه علی سبیل السعاده،تحقیق جعفر آل یاسین،دارالمناهل،۱۴۰۵ق.

۱۰۵.فارابی،ابونصر،السیاسات المدنیه،دائره المعارف العثمانیه،حیدرآباد،۱۳۴۶ق.

۱۰۶.فارابی،ابونصر،فصوص الحکم،انتشارات بیدار،قم،۱۴۰۵ق.

۱۰۷.فارابی،ابونصر،نصوص الحکم،انتشارات بیدار قم،۱۴۰۵ق.

۱۰۸.فیض کاشانی،ملامحسن،اصول المعارف،با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی،انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،قم،۱۴۰۹ق.

۱۰۹.فیض کاشانی،ملامحسن،انوار الحکمه،تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر،انتشارات بیدار،قم،۱۳۸۳.

۱۱۰.فیض کاشانی،ملامحسن،علم الیقین،ترجمه:حسن استاد ولی،انتشارات حکمت،۱۳۸۵.

۱۱۱.الفیومی،احمد،مصباح المنیر،دارالهجره،قم،۱۴۱۴ق.

۱۱۲.قرشی،سیدعلی اکبر،قاموس قرآن،درالکتب الاسلامیه،۱۳۸۶.

۱۱۳.قزوینی،مجتبی،بیان الفرقان،مشهد، ۱۳۷۰.

۱۱۴.قمی،شیخ عباس،مفاتیح الجنان،ترجمه:مهدی الهی قمشه ای،انتشارات آئین دانش،۱۳۸۴.

۱۱۵.کریشنان،رادا،تاریخ فلسفه شرق و غرب،ترجمه:دکتر جواد یوسفیان،سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،تهران، ۱۳۶۷.

۱۱۶.کلینی،محمدبن یعقوب،اصول کافی،دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام،تهران.

۱۱۷.الکیدری،ابوالحسن محمد بن الحسین،الدیوان المنسوب الی الامام علی علیه السلام،ترجمه ابولقاسم امامی،انتشارات اسوه،طهران.

۱۱۸.کیهان اندیشه،شماره۱ مرداد و شهریور ۱۳۶۴.

۱۱۹.کیهان فرهنگی،سال نهم اسفندماه ۱۳۷۱.

۱۲۰.کیهان فرهنگی،شماره ۲۰۶،آذرماه ۱۳۸۲.

۱۲۱.مجلسی،محمدباقر،بحارالانوار،المکتبه الاسلامیه،تهران،۱۴۰۵ق.

۱۲۲.مجلسی،محمدباقر،بحارالانوار،دارالوفاء،بیروت،۱۴۰۸ق.

۱۲۳.محسنی،سید میرآقا،نقدی بر اخباری گری،انتشارات دارالنشر،قم،۱۳۷۱.

۱۲۴.محمدشریف،میان،تاریخ فلسفه در اسلام،ترجمه فارسی،مرکز نشر دانشگاهی،تهران،۱۳۶۵.

۱۲۵.مدرس زنوزی،ملاعبدالله،انوار جَلیه،تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی،مؤسسه انتشارات امیرکبیر،تهران،۱۳۸۱.

۱۲۶.مروارید،میرزاحسنعلی،تنبیهات حول المبدأ و المعاد،بنیاد پژوهش های اسلامی،مشهد،۱۳۷۷.

۱۲۷.مصباح یزدی،محمدتقی،آموزش عقائد،مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی،۱۳۷۵.

۱۲۸.مصباح یزدی،محمدتقی،آموزش فلسفه،سازمان تبلیغات اسلامی،۱۳۶۵.

۱۲۹.مصباح یزدی،محمدتقی،آموزش فلسفه،شرکت چاپ و نشر بین الملل،۱۳۸۲.

۱۳۰.مصباح یزدی،محمدتقی،دروس فلسفه اخلاقی،انتشارات اطلاعات،تهران،۱۳۶۷.

۱۳۱.مصباح یزدی،محمدتقی،معارف قرآن،انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله،قم، ۱۳۸۰.

۱۳۲.مطهری،شهید مرتضی،ده گفتار،انتشارات صدرا،قم.

۱۳۳.مطهری،شهید مرتضی،مجموعه آثار،انتشارات صدرا،قم.

۱۳۴.مطهری،شهید مرتضی،مقدمه ای بر جهانبینی اسلامی،دفتر انتشارات اسلامی،قم،۱۳۶۲.

۱۳۵.مطهری،شهیدمرتضی،بیست گفتار،انتشارات صدرا،قم،۱۳۵۸.

۱۳۶.مطهری،شهیدمرتضی،فلسفه اخلاق،انتشارات صدرا،قم.

۱۳۷.مظفّر،محمدرضا،المنطق،انتشارات دارالعلم،قم.

۱۳۸.معارف قرآن(انسان شناسی)،مصباح یزدی،محمدتقی،انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله،۱۳۸۰.

۱۳۹.معین،محمد،فرهنگ معین،موسسه انتشارات امیرکبیر،تهران.

۱۴۰.مکارم شیرازی،ناصر(با همکاری جمعی از دانشمندان)،پیام قرآن،انتشارات نسل جوان،قم،۱۳۷۳.

۱۴۱.میشل،توماس،کلام مسیحی،ترجمه:حسین توفیقی،انتشارات مرکز ادیان،قم،۱۳۷۷.

۱۴۲.ناس،جان،تاریخ جامع ادیان،ترجمه:علی اصغر حکمت،انتشارات آموزش انقلاب اسلامی،تهران،۱۳۷۲.

۱۴۳.نصری،عبدالله،فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی(تقریرات استاد مهدی حائری یزدی،نشر علم،۱۳۸۵.

۱۴۴.یثربی،سیدیحیی،فلسفه مشاء،بوستان کتاب،قم،۱۳۸۳.

ص:۲۷۹

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹